UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01304756 8

I

752

RECHERCHES SUR LE DÉVELOPPEMENT

DE

LA PENSÉE JURIDIQUE ET MORALE

EN GRÈCE

RECHERCHES SUR LE DÉVELOPPEMENT

DE LA

PENSÉE JURIDIQUE ET MORALE

EN GRÈCE

(ÉTUDE SÉMANTIQUE)

PAR

LOUIS GERNET

DOCTEUR ÈS LETTRES

Bibliothèque de la Fondation Thiers. Fasc. XXXVII

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1917

584109
19. 5. 54

ELECTRONIC VERSION
AVAILABLE
NO. 00001830
CER-323 A

PRÉFACE

I

En soi, la présente étude est une étude de sémantique : nous nous proposons comme matière de recherches un certain nombre de termes juridiques et moraux du grec ancien (1). Il faut bien qu'une pareille enquête soit définie et ordonnée ; il faut que l'unité d'un problème y préside, et ce problème est le suivant.

A l'époque classique, il y a véritablement des délits contre l'individu ; il n'y a pas seulement des crimes contre les Dieux, contre les choses sacrées ou contre la communauté ; et l'homicide, par exemple, au lieu de déchaîner une guerre entre deux clans, provoque en faveur de la victime un châtiment collectif. D'autre part, et suivant un progrès qui va du même pas, l'idée positive d'un coupable s'est dégagée d'une pensée primitive qui impliquait soit la responsabilité solidaire du groupe familial, soit, plus largement, une conception « mystique » (2) du délit où il n'y a pas place pour la

(1) Il va de soi qu'en Grèce, c'est Athènes qui nous fournit le plus ; comme la grande majorité de nos documents en provient, il arrive que certaines questions, ou certains chapitres, intéressent la seule Athènes. Mais nous pouvons dire ici ce que nous répétons plus loin : pour l'étude scientifique, la restriction du champ d'expérience n'est pas nécessairement vice rédhibitoire.

(2) Nous continuerons à nous servir de ce terme-là et d'autres analogues : nous ne voyons pas moyen de faire autrement. Ils ont le défaut de suggérer une idée très inexacte : c'est que ce qui nous paraît hors nature et plus ou moins inintelligible puisse paraître tel à une mentalité qui justement ne fait pas la distinction entre « naturel » et « surnaturel » (cf. E. Durkheim, *Formes élém. de la*

notion autonome d'une volonté criminelle. Nous dirons tout de suite, sauf à nous justifier plus tard de cette synthèse ; le droit pénal des cités grecques comporte une certaine représentation de l'individu. Et nous nous demanderons : comment le vocabulaire l'atteste-t-il, et comment l'histoire des mots permet-elle d'en expliquer la genèse ?

La notion de l'individu, nous la considérons donc successivement sous deux aspects, objectif et subjectif : l'idée d'atteinte à l'individu est étudiée dans la seconde partie ; dans la troisième, la représentation du délinquant en tant que principe individuel du délit. Mais puisqu'aussi bien ces conceptions sont naturellement encadrées dans une pensée générale et que les notions générales du délit et de la peine en sont pour nous la base nécessaire, nous avons d'abord consacré à celles-ci une partie spéciale.

On pense bien que le biais de la sémantique, par où nous avons pris l'étude des notions juridico-morales, ne nous offrait pas, au premier moment, d'en faire le tour complet. On prend ce qu'on a ; nous avons trouvé que c'est beaucoup, mais nous devons marquer tout de suite comment notre matière même s'est trouvée délimitée : si les notions qui font l'objet de la première partie se prêtaient directement à une élucidation totale — car ici, objet et matière coïncident, le délit et la peine étant étudiés dans les mots qui les désignent — il n'en allait pas de même pour les deux autres parties, où nous avions affaire à des éléments moins définis en eux-mêmes, plus spirituels en un sens, et que ne traduit exhaustivement aucun terme : l'idée de la personne comme objet du délit, l'idée de l'individu comme sujet du délit représentent une certaine forme de pensée, répondent à un sentiment continu et diffus, plutôt qu'elles n'offrent au langage une

vie relig., pp. 33-40) et pour qui l'explication « théologique », suivant la vue de Comte, exerce sa vertu bienfaisante qui est de satisfaire et rassurer l'esprit. Il est donc entendu que des épithètes de cet ordre définissent seulement le rapport d'une pensée primitive à la nôtre.

unité dénommable. Ainsi la notion du respect de l'individu que postule le droit pénal, après avoir été considérée occasionnellement dans la première partie — quant à ses conditions générales et à propos du délit d'homicide — ne sera directement étudiée dans la seconde qu'à travers le terme ὕβρις, désignation du délit public d'outrage : on verra, croyons-nous, qu'il n'y a rien à y perdre, et que, sans quitter le terrain de la sémantique, l'intelligence d'un pareil terme, l'interprétation des systèmes d'idées où l'engagent son passé et son présent, doivent nous faire pénétrer jusqu'à la racine même d'une catégorie fondamentale. Pareilles observations vaudraient pour la dernière partie : elles se feront d'elles-mêmes.

Nous avons fait précéder ces trois études d'une étude préliminaire et toute descriptive sur l'évolution du terme ὕβρις, telle qu'on peut la retracer dans la suite de la littérature. On en verra la raison : l'histoire des mots est partout la base de notre travail ; mais autre chose est de l'interroger en se plaçant délibérément à certains points de vue, autre chose de la considérer de façon tout empirique, sans savoir précisément où l'on veut aller, sans intention et, s'il faut le dire, sans parti-pris. De pareilles observations ont quelque chose de commun avec les « expériences pour voir ». Et l'utilité de celle-là, en tête de l'essai et portant sur un mot privilégié, apparaîtra suffisamment.

II

Donc, pour l'essentiel, nous avions un parti-pris. Justifions-le brièvement.

L'idée claire et distincte de l'individu est une conquête de la pensée humaine. Nous avons essayé de décrire cet avènement au point de vue du droit pénal, d'après les données

que nous fournit la langue d'un peuple chez qui l'évolution morale, depuis des origines assez lointaines, se laisse singulièrement observer. Par là nous entendions retenir le cas grec comme cas privilégié, rien autre chose : c'est un processus universel et fondamental que, dans une expérience définie, nous avions en vue : et, quel que soit le domaine où on le considère, il ne pouvait pas, dans notre pensée, dépendre des hasards de l'histoire, de la « grâce » d'un peuple ou des caprices de l'imagination morale. Certes l'expérience était particulière ; et que donner, en l'interprétant, qu'une modeste « contribution » ? Mais traduite dans le langage qu'il faut, elle doit suggérer l'idée des relations profondes et universelles entre les faits. Particulier ne veut pas dire spécial.

D'autant que ce processus, nous l'étudions dans les mots. On peut aujourd'hui poser comme admis (3) qu'indépendant, pour l'essentiel, de l'initiative des sujets parlants, le langage est une réalité objective, et donc obéit à des lois nécessaires. Cette vérité ne peut être que générale : elle vaut pour la sémantique autant que pour la phonétique ; et, entre tous les domaines de la sémantique, celui des termes moraux manifeste à un degré éminent les caractères de l'objectivité. Fût-ce dans des documents littéraires, ils sont encore dominateurs : la langue d'un écrivain peut offrir des particularités ou manifester des prédilections ; mais outre que des unes ni des autres la direction n'est absolument arbitraire, il n'appartient pas à un seul de transformer le sens d'un mot dont le milieu lui impose les acceptions, et qui atteste à tout un groupe les notions auxquelles le groupe est sentimentalement attaché : les vraies innovations sont le fait de tous, et non pas de quelques-uns.

(3) M. Meillet a le plus fait pour accréditer définitivement cette opinion ; voir notamment : *L'état actuel des études de linguistique générale* (leçon d'ouverture du cours de grammaire comparée au Collège de France), *Revue des Idées*, 1906, pp. 306 et s. ; *Comment les mots changent de sens*, in *Année Sociol.*, t. IX. Il a marqué fortement qu'en l'espèce, réalité objective et réalité sociale étaient termes réciproques.

Le langage est un fait social : s'il s'agit de l'expression des idées morales, la formule est doublement vraie. On nous objectera qu'elle l'est trop : la réalité morale, pourrait-on dire, il y a où l'appréhender — dans les institutions, dans l'histoire, dans les événements qui témoignent de réactions collectives, ou même dans les théories, philosophiques ou populaires, de la foi commune — sinon plus directement, en tout cas à moins de frais et avec moins de risques ; certes, le langage peut l'exprimer, à sa façon : mais il n'est qu'un reflet; vraiment, y a t-il lieu de lui consacrer une étude qui paraît vouloir le traiter en réalité autonome et qui, dans le fait, se condamne ou aux interprétations superficielles tout ensemble et arbitraires, ou à la banale répétition du déjà connu ? — L'objection est spécieuse : nous ne la voyons pas irréfutable ; et nous essayerons de montrer que le dilemme où elle nous enfermerait s'inspire d'une double conception de la philologie qu'il faut aujourd'hui dépasser.

III

Dans sa conception classique, et quand elle avait encore de nobles ambitions, la philologie se voulait comme une province d'une grande étude, l'étude de l'esprit humain ; un attardé, R. Hirzel, atteste encore de ces visées — dans notre domaine justement. Mais d'une prétention ainsi formulée, il est advenu ce qui devait advenir : elle implique comme postulat l'unité concrète de l'esprit humain ; en étudiant les idées et les sentiments qui se traduisent dans une langue, elle retrouvait une sorte d'âme éternelle de l'humanité : vengeance, sympathie, attachement à l'égalité, respect de la loi, etc., tout cela, faute d'être situé dans un milieu bien défini, devra apparaître comme sous des espèces impersonnelles, et avec une pauvreté de contenu qui désespère. Quand on reconnaîtrait, de ci de là, des étrangetés et une

sorte de non-conformisme humain, on étofferait l'étude, on ne la nourrirait pas : ce sont îlots de barbarie ; chez une « race » éminemment « civilisée » — en qui, au demeurant, l'humanisme n'a pas cessé de saluer une maîtresse des nôtres — l'essentiel est ailleurs. L'histoire ne sera pas négligée : mais elle ne sera qu'une servante, celle qu'on interroge avec mesure et sans règle. Quant au positif de la méthode, il n'est que d'en voir le fort : elle consiste à se placer d'abord — soumission aux textes et sobriété intellectuelle — au point de vue des sujets parlants ; volontiers on demandera, et sans appel, non pas au grec, mais aux Grecs le sens d'un mot; puis, sans avertir et sans s'en rendre compte, on se placera au point de vue d'une conscience impersonnelle ; et l'on déroule tout ce qui se trouve impliqué dans le mot, logiquement : on peut se donner l'illusion de remonter en deçà — sens « primitif » — et de redescendre au-delà — sens « dérivés » — car la matière se plie avec une étrange facilité. Vêtement verbal, et rien de plus : on n'a pas expliqué le mot θέμις quand on en a déduit logiquement les diverses acceptions de la Thémis des oracles ; ni pourquoi le mot δίκη en est venu à désigner la vengeance, quand on a dit que la réflexion avait reconnu dans l'idée de justice celle de talion. Ainsi, ni au premier ni au second moment — en acceptant d'aussi bon gré et comme nécessairement adéquate la *perception* de ses témoins, puis en travaillant sa matière au gré des inspirations de la pensée logique — pareille philologie n'est objective ; elle n'ose pas croire à son objet. Le résultat, on le voit par Hirzel qui va bravement jusqu'au bout de la méthode ; la Justice, par exemple, reste une pure Idée ; d'enseignement positif sur la conscience grecque, point de pertinent, sinon peut-être que c'est la même chose dans toutes les « démocraties » et qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Quand on a fini, on est aussi avancé ; c'est une paresse d'esprit en action.

Entendons-nous : à le prendre au pied de la lettre, le mot serait injuste ou grossier. La philologie nous a amassé des matériaux, nous a enrichis de suggestions ; et ne compterait-elle à son actif que les analyses d'un O. Müller relatives à la vengeance du sang, elle aurait bien droit à la reconnaissance. Mais, dira-t-on, elle n'est utile que nourrie d'histoire : la philologie sera science auxiliaire, ou elle ne sera point ; bien sûr, elle éclaire d'une lumière précieuse une étude proprement historique, et par exemple, l'élucidation diligente des mots θέμις, δίκη, φίλος, etc. a bien servi la théorie du droit préhistorique dans la *Solidarité* de M. Glotz : mais, encore un coup, on ne voit pas en quoi l'étude même d'une catégorie de termes peut avoir un objet propre. — Ici encore il faut dénoncer des préjugés.

Il y a chez l'historien comme une tendance invincible au dualisme (4) ; il admet d'une part des « réalités », c'est tout ce qui lui apparaît comme matériel : à savoir, d'un terme collectif, les institutions (5) ; et d'autre part, une certaine psychologie, les représentations et sentiments d'une époque et d'un milieu. Il ne les considère pas séparément : il reconnaît bien que les institutions manifestent ou déterminent une certaine psychologie ; et dans l'expression directe des idées morales, il croit voir attestés certains principes des institutions. C'est justement parce que le va-et-vient des

(4) L'expression en est particulièrement accentuée dans les *Démocraties antiques* de M. Croiset ; nous avons eu occasion de traiter cet ouvrage comme représentatif, et de proposer une critique des conceptions très répandues qui se trahissent dans son plan même (*Année Sociol.*, t. XI, pp. 331 et s.).

(5) Le concept d'institutions sera pour nous à la fois plus large et plus défini qu'il n'est d'ordinaire. Ce n'est pas seulement une constitution politique ou une organisation du droit que nous comprendrons sous ce terme, mais toutes les réalités permanentes et en quelque sorte solidifiées qui expriment l'action du groupe sur les individus : un système de rites est une institution ; une forme ou un régime économique sont des institutions ; une langue est une institution ; — c'est justement pourquoi on peut à l'occasion, fût-ce dans l'expression des idées morales, traiter le langage pour lui-même. On voit tout de suite, au demeurant, que la distinction du matériel et du spirituel qui, d'une façon générale, n'a aucune raison d'être dans la science positive, en a moins que jamais dans ce domaine.

actions et réactions s'impose à sa vue et semble conditionner son objet qu'il ne peut concéder à l'étude philologique aucune espèce d'autonomie. Mais la conception de ces rapports réciproques ne laisse pas d'être confuse. Sont-ce les institutions qui déterminent la pensée, ou la pensée qui commande les institutions? Tour à tour et sans règle s'affirmera le primat de l'une ou des autres. Et les difficultés ne s'arrêtent pas à cette incertitude : peut-on accepter que l'idéalisme d'un peuple soit un inconditionné, et comment conditionnera-t-il cette réalité solide qu'est un droit? Bien plus, c'est souvent dans des théories morales ou dans des intentions qu'on cherchera au moins un point de départ à l'explication, sinon même une explication exhaustive : aux unes et aux autres, peut-on vraiment reconnaître un effet certain? — Que si les institutions sont la « cause », il faut bien se représenter cette causalité concrète ; comment se la représenter? Comme un rapport « d'influence »? C'est de la métaphysique du sens commun : elle n'a jamais rien expliqué. La dernière démarche, qu'on ne fait pas, irait à admettre une sorte de parallélisme psycho-social : inutile d'insister sur les difficultés nouvelles qu'il soulève.

Heureusement qu'en fait, toutes ces questions sont bien vaines parce que le dualisme qui les provoque est factice. Si la psychologie dont traite l'historien était vraiment conçue pour ce qu'elle est au fond, pour collective, elle n'apparaîtrait ni aussi extérieure aux institutions ni en définitive aussi mystérieuse : dans l'étude d'une société, elle serait l'objet essentiel. Ce sont des idées et des sentiments communs à tous qui entretiennent la vie d'un groupe, et qui se peuvent considérer aussi bien dans les institutions que dans les consciences : la réalité sociale est en son fond une réalité psychologique ; et non seulement le droit repose sur des croyances, mais c'est proprement les croyances qui, dans le droit, sont matière de science.

Dans ces conditions, ni les théories morales, ni le vouloir

d'un individu — les « intentions » d'un législateur, par exemple — ne méritent plus cet intérêt complaisant que leur accorde l'historien ; ce sont des signes; ils offrent la traduction que peut se donner de la représentation collective une conscience plus ou moins réfléchie, et que nous pourrons retenir, nous, à titre de document; mais la traduction n'est pas nécessairement adéquate : même la caractéristique d'un délit chez un orateur, par elle seule, ne sera pas pour nous article de foi. En revanche, il est un objet qui d'emblée nous sollicite, et c'est justement le langage lui-même, dépôt de la pensée morale. En lui, cette pensée se laisse directement appréhender ; en lui, le caractère collectif de cette pensée est immédiatement sensible. Sans doute, il faut bien que le mot, en traversant la conscience des sujets parlants, produise la représentation commune dans un milieu individuel, à chaque fois qu'il est prononcé — de là, du reste, ce qu'il y a souvent d'insuffisant, d'incertain ou de superficiel dans les définitions de termes que nous trouvons chez nos propres témoins. Mais antérieur aux esprits individuels, considéré en lui-même et dans toute la série de ses emplois, il atteste la pensée sociale en caractères éclatants : il porte en lui tout un enseignement précieux que les consciences individuelles n'aperçoivent que confusément, il retient toute une réalité solide sur quoi les fantaisies individuelles ne mordent point. Réalité que nous garantit ce qu'il y a d'inconscient ou de subconscient dans la langue, ce qui ne relève pas d'une action intentionnelle : et nous ne voulons pas dire seulement les changements de sens qui ont bien pour lieu la conscience collective et dont les individus comme tels peuvent ne pas se rendre compte (6), mais la permanence de telles notions,

(6) En eux-mêmes, ils ne peuvent être qu'inconscients ; ils se font d'ailleurs en général sur un assez long espace de temps, par transitions insensibles, en vertu de cette discontinuité dans la transmission du langage sur quoi insiste M. Meillet (*Année Sociol.*, IX, p. 6). Quant à l'idée même d'*évolution* sémantique, il est notable que les Grecs ne l'aient pas eue nettement : ils savent bien que

implicites et cependant reconnaissables, comme celle d'un certain type de solidarité, que l'action obsédante des termes moraux impose impérieusement aux esprits ; ou la subsistance de ces valeurs obscures qui ne peuvent être reconnues qu'après coup, par la comparaison des emplois — qui auront pour origine, par exemple, le souvenir d'un rite religieux, qui feront, par exemple, qu'un terme en pleine époque classique retient la forme inconsciemment tenace d'une pensée primitive ; ou la timide apparition de celles qui, tendues vers un avenir prochain, annoncent déjà et suggèrent des sentiments inédits ; ce sera encore ce qu'il y a de moins subjectif dans le langage, la distribution des formes du discours et les usages syntactiques : la fréquence de telle expression substantive, l'emploi absolu d'un verbe, la construction d'un nom, décèlent parfois une manière de sentir ou de penser collective (7). C'est sur tout cela que nous avons voulu fonder notre analyse. Par quoi nous laissions entendre que, si la philologie paraît souvent inopérante, c'est en partie parce qu'elle n'ose pas être assez philologique : de trop bonne foi, elle admet que toute son affaire est de dire les *sens* des mots, en comprenant par là ce qu'il y a de plus conscient pour les sujets, de plus immédiat et de plus superficiel pour l'observateur.

certains mots sont tombés en désuétude, ou même que leur sens *matériel* n'est plus le même, au IVe siècle, qu'au temps de Solon (Lysias, X, 16-20). Mais la lente transformation des valeurs morales reste inaperçue : de là des erreurs comme celle que commet spontanément un Aristote (Ἀθ. Πολ., XVII, 10) sur le sens du mot ἄτιμος dans un exemple ancien — un sens pourtant qui est encore attesté vers 450 (Usteri, *Æcht. u. Verbann.*, p. 41, nº 24; cf. p. 56). A plus forte raison, les Grecs de l'âge classique, fidèles à un enseignement qui avait nourri leur jeunesse et lisant Homère comme ils eussent fait un contemporain, utilisaient son vocabulaire moral comme s'il n'eût point de date (cf. par ex. Platon, *Charm.*, 161 A).

(7) Dans un petit travail sur le mot αὐθέντης (R. E. G., XXII, pp. 13-32), nous avons donné comme un spécimen de la méthode (pp. 20, 23, 27).

IV

La question ne se pose plus de savoir si et dans quelle mesure nous utiliserons les « institutions » autres que le langage : nous les utiliserons tout le temps; sans elles, nous ne saurions apercevoir le contenu de la pensée morale, qui nous apparaîtrait vide. Mais inversement, la pensée morale serait en quelque sorte aveugle — et on ne pourrait parler de conscience collective — si le langage ne l'explicitait sans cesse. En d'autres termes, le langage nous signifie une logique d'une espèce particulière : c'est elle que nous entendons restituer. Encore est-il qu'il nous faut des principes.

D'après l'idée que nous nous faisons de notre objet, nous dirons qu'il y a des postulats de la sémantique, dans notre domaine tout au moins : la construction devra les éprouver, mais pourquoi ne pas les avancer dès maintenant?

1° Si les termes moraux ne valent pas seulement par ce qu'il y a en eux de conscience claire et de notions tout de suite évidentes, mais par toute une psychologie collective qui commande leurs emplois et, pour ainsi dire, assure leur efficacité sur les esprits, leurs différentes significations ne peuvent plus nous apparaître, comme elles apparaissent au premier moment, figées et discontinues, échelonnées sous forme d'articles suivant la façon des dictionnaires. D'un sens à l'autre, nous admettons *a priori* qu'il y a des attaches profondes, et non pas seulement ce rapport extérieur que définissent des expressions logiques comme « élargissement » ou « rétrécissement de notions ». Constatons-nous pour un même terme et à une même époque — ὕβρις notamment est caractéristique de cette bigarrure — une série d'emplois divers et comme de sens séparés? Ce sont moins des sens, dirons-nous, que des valeurs successives dont le lien

spirituel nous est garanti par ce pouvoir du mot qui symbolise l'unité de la conscience collective. Constatons-nous, lorsque le sens d'un terme s'est modifié, un rapport d'analogie et comme de proportionnalité entre les emplois d'un moment et ceux du moment postérieur — ainsi dans la τιμωρία-vengeance et dans la τιμωρία-pénalité? Nous considérerons qu'une certaine forme de pensée se perpétue au cours de l'évolution. Même de façon générale et sauf action pertubatrice, à propos d'une société qui a changé, mais qui a changé toute seule pour ainsi parler, et en conservant une espèce d'identité, nous avons présumé la continuité dans les changements sémantiques.

2° Le principe de continuité implique qu'il ne faut pas considérer seulement dans les termes moraux les idées plus ou moins définies et souvent superficielles qu'au premier moment ils semblent exclusivement connoter ; il n'y a pas en eux que de l'intelligence, il y a quelque chose de plus obscur si l'on veut, mais de plus vivant aussi et, en fin de compte, de plus objectif : le sentiment, qui forme la base des notions et comme la trame des sens. Mais ce sentiment n'est pas indéterminé — s'il l'était, comment l'atteindre? Dans certains emplois caractéristiques qui nous renvoient à la pensée des plus vieux âges, nous voyons les termes moraux recéler la notion du rite, et que l'efficacité ressentie de ce dernier entretient dans le mot même un prestige impérieux. Comme il arrive souvent des « origines », il y a là l'expression grossie d'un phénomène général : nous dirons que, derrière le sens immédiat d'un terme, il y a une pensée plus cachée, mais plus réelle aussi bien, et qui en constitue le *centre de gravité*. Soit le mot ἀεικίζω : même dans ses emplois anciens, il n'a d'abord, dirait-on, que le sens de « déshonorer en maltraitant » ; mais sous un pareil type d'idée générale — qui offre bien ce qu'il y a de plus extérieur dans la pensée puisqu'il ne répond qu'à une « expérience vague » des sujets parlants comme de l'obser-

vateur — on aperçoit des notions spécifiques, propres à une société définie, autour desquelles gravitent les emplois du mot, et entre lesquelles s'atteste une correspondance. Des jugements de valeur qui commandent ainsi l'usage et qui fondent ainsi l'objectivité du mot, l'action est inconsciente pour une large part : nous la reconnaîtrons par le rapprochement des emplois d'un même terme et par la confrontation des termes qui obéissent aux mêmes tendances.

3° En dernier lieu, nous ne saurions accepter que notre étude soit asservie absolument à la chronologie de ses données. Une mentalité ancienne peut encore se produire en survivances incontestables, dans des emplois relativement récents : à une même époque, nous pouvons constater différents étages, des couches successives de pensée. Plus encore : parce que nous essayons de reconstituer une évolution dans la suite des valeurs recélées par un même terme, nous ne sommes pas obligés d'affirmer dans tous les cas : le mot a d'abord eu *tel sens*, puis *tel autre*. C'est la représentation collective que nous étudions en lui, et l'histoire brute des mots ne nous intéresse pas en elle-même. Autre chose est l'explication génétique d'un phénomène, autre chose la simple description de ses témoins dans leur succession concrète. Aussi bien, une explication objective est celle qui atteint des rapports nécessaires, et non pas purement temporels : de là vient, en particulier, qu'un même processus (8), par exemple le passage d'une mentalité primitive à une mentalité rationnelle, s'avère fort bien à des époques différentes dès lors qu'on le considère à des plans différents (9).

(8) Même toute proche encore de ses données concrètes, l'observation historique confirme cette manière de voir. Dans la conclusion de son beau livre sur *Le nombre duel en grec*, M. Cuny marque un rapport entre l'évolution de la langue et l'évolution de la sculpture en Attique : c'est un même processus ; mais les deux évolutions ne sont nullement synchroniques. Et l'on y considère plutôt un temps abstrait que la durée brute.

(9) Du reste, à considérer le langage dans son rapport avec les autres insti-

V

Il va de soi que ces postulats nous étaient suggérés par l'observation ; et, de fait, pour que l'étude d'un vocabulaire puisse les exploiter, pour qu'elle puisse même, d'une manière générale, se prêter à nos fins, il faut bien sans doute des conditions favorables. Il nous a paru que le grec nous offrait riche matière, et ce sera conclure ces observations de méthode que d'en analyser les ressources.

Pour des raisons qu'il est facile d'apercevoir, le grec ne présente pas une ligne de démarcation bien nette entre le juridique et le moral : ἀδικεῖν, par exemple, relève à la fois de l'un et de l'autre. En l'absence, le plus souvent, d'un organe spécialisé du droit (10), les notions n'ont pu se pétrifier, pour ainsi dire, dans un langage technique. Souvent même, les contours en restent indécis ; et les documents mêmes qui nous restituent le droit laissent transparaître les conditions d'un pareil état : ces orateurs, nos témoins, la *compétence* serait en eux seuls, pour l'ordinaire, et l'autorité, si elle était quelque part — la fonction du ῥήτωρ est même caractéristique, en Grèce, de la vie du droit (11) ; en fait, pourtant, ils reflètent plutôt qu'ils ne définissent la représentation collective. Ils s'adressent communément à de grands jurys populaires, et par avance ils

tutions, on peut dire qu'il a une tendance à *retarder* — même absence de synchronisme — en ce sens que le passé y est généralement plus discernable. C'est là un principe secondaire auquel, implicitement ou explicitement, nous nous référerons assez souvent.

(10) En regard, on peut retenir les judicieuses observations de M. Perrot (*Essai sur le droit public d'Athènes*, p. 286) qui portent principalement, il est vrai, sur le droit civil : des pratiques comme la rédaction de la *formule* par le préteur auraient grandement favorisé, à Rome, la formation d'un vocabulaire technique, et contribuent à expliquer la supériorité intellectuelle du droit. Il est certain que, dans la « vocation » juridique du peuple romain, elles sont pour beaucoup.

(11) Cf. 1re partie, chap. III, § Γ.

en subissent la pensée et la passion. Juger est l'affaire du « peuple » lui-même, dans son ensemble ; l'Aréopage a beau subsister, qui connaît d'une bonne partie du droit pénal — (le meurtre, certains délits religieux, par moments certains délits politiques) : il y a là une condition fondamentale pour le vocabulaire juridique et, pour la pensée juridique, un principe d'indétermination qui prévaut chez les plus autorisés ; nous verrons que les orateurs ne nous offrent pas, dans le moment où ils entendent la formuler, une idée adéquate du délit d'ὕβρις. — Ce défaut même comporte pour nous de grands avantages : si la représentation est en un sens indéterminée, c'est que le sentiment la domine, un sentiment collectif qui reste ainsi apparent dans le vocabulaire. Dès lors, il convient de retenir comme éminemment instructifs les textes littéraires et les emplois non juridiques : entre l'usage du poète tragique, par exemple, et l'usage de ceux qu'on pourrait dire des spécialistes, il n'y a pas solution de continuité ; même l'expression législative se rattache directement à l'expression populaire de la pensée juridique. Dès lors aussi, il convient d'utiliser les termes purement moraux, non pas seulement à titre d'indication ou de suggestion, mais comme témoignage pertinent : avec les termes juridiques, ceux-là s'organisent immédiatement en systèmes. — De ces procédures légitimes ou plutôt nécessaires, on voit tout de suite le bénéfice : nous étudions la pensée morale à travers le droit criminel parce que c'est le droit criminel qui, dans une société antique, la traduit encore pour la plus grande part ; et il se trouve que cette traduction est particulièrement limpide.

Une autre condition favorable, nous la trouvions dans la nature de l'intelligence grecque. Nous avons posé en principe qu'étudier l'expression des idées morales, c'était étudier une espèce de logique. Or, l'étude du grec nous offre d'apercevoir, dans le domaine juridico-moral, l'avènement d'une pensée rationnelle. Ici comme ailleurs, la mentalité grecque

est un objet précieux d'expérience parce qu'elle représente un intermédiaire. On sait comme diffère de la nôtre la mentalité propre aux sociétés primitives, celle qu'on a pu qualifier de « prélogique » (12). Elle a été décrite ; elle commence à être expliquée ; mais ce qui reste un problème, c'est de savoir comment s'est fait le passage aux formes modernes de pensée. La Grèce, elle, a connu les formes primitives ; et on a déjà pu se rendre compte que la philosophie et la science en retenaient bien quelque chose (13). Les représentations morales aussi : et le vocabulaire y laisse assez bien transparaître l'évolution logique pour nous faire ressaisir parfois un véritable trait d'union entre la pensée religieuse — ou magico-religieuse — et la pensée positive. Dans un domaine restreint, et par de très modestes lueurs, la présente étude éclairera donc peut-être un phénomène très général.

Mais le point de vue sociologique consiste justement à admettre une relation entre les modes de l'intelligence et la structure de la société. A cet égard, l'expérience grecque est encore privilégiée, car on y aperçoit nettement les phases successives par où la constitution sociale est passée. Certes l'âge le plus ancien, celui du γένος ou clan, celui de la famille autonome et souveraine, est trop lointain précisément pour nous être restitué par des documents contemporains ; mais sa mentalité et sa moralité se laissent assez bien ressaisir, par les traces qu'elles ont marquées dans la langue. Assez bien aussi se manifeste le double procès séculaire qui s'achève à l'établissement définitif de la cité — la désagrégation du γένος et l'intégration des familles dans un groupe

(12) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Plusieurs travaux de l'école sociologique portent, exclusivement ou non, sur le même objet ; par exemple, E. Durkheim et M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification* (*Année sociol.*, VI) ; H. Hubert et M. Mauss, *Théorie générale de la magie* (*ib.*, VII, pp. 58-84 ; 97-128) ; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 200-336 ; 501-528.

(13) H. Hubert et M. Mauss, *l. c.*, p. 118 ; cf. même, quoique bien timide, A. Rivaud, *Le Problème du devenir... dans la philosophie grecque*, livr. I et II.

nouveau. Phénomène fondamental, bien connu depuis Fustel, et dont l'analyse précise et sûre a pu faire la base solide d'une interprétation systématique du droit pénal en Grèce (14); phénomène non pas purement « matériel », mais la conscience morale en est le lieu, et c'est un processus psychologique qui s'y atteste. Dès lors, il nous intéresse au plus haut degré : si vraiment le langage a la fonction que nous avons dite, si vraiment l'étude sémantique se doit de déborder le cadre étroit qui semblait la comprimer, et peut connaître à bon titre du fonds inconscient de la langue, il est légitime d'en attendre l'explication positive des croyances et de l'intelligence morales; en pénétrant jusqu'à la structure de la société, elle nous permet de définir un fait dominateur : il en faut bien un à qui veut établir des rapports de fonction.

VI

On pense bien que nos dettes sont considérables. Elles le sont justement d'autant plus que nous n'avions pas de devanciers directs : l'idée que nous nous sommes faite des ressources de la sémantique et des fins auxquelles on peut les utiliser nous conduisait à demander des précisions ou des suggestions à des auteurs assez divers; particulièrement utiles nous ont même été, si loin de nous qu'apparaisse parfois la matière de leur étude, ceux qui ont vraiment réfléchi sur leur objet, notamment pour tout ce qui touche à la pensée religieuse; on en jugera par la fréquence relative avec laquelle nous citons non seulement E. Rohde, mais H. Usener, A. Dieterich, miss Harrison. Pour ce qui est des bases mêmes de notre essai, on croira facilement qu'il

(14) G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1re et 2e parties.

n'aurait pu être entrepris sans le grand ouvrage de M. Glotz. Quant à l'inspiration générale, il est presque superflu de le dire maintenant : nous la devons aux écrits de M. Durkheim et de son école. L'ambition que nous y avons puisée était peut-être excessive ; mais si on l'écarte, nous n'avons qu'à désavouer notre travail.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

L'HISTOIRE D'UN MOT : ΥΒΡΙΣ

L'étude des termes moraux peut se faire à deux points de vue. Elle peut être systématique : étant donnée une série de représentations que nous trouvons exprimées ou suggérées par le mot, il s'agit de mettre à jour soit le rapport qui les unit à tout un ensemble d'idées et de sentiments attesté dans un groupe social, soit le mécanisme par quoi s'enchaînent les états successifs de la notion. Elle peut être simplement descriptive : étant donnée une masse suffisante d'exemples répartis entre divers auteurs ou groupes d'auteurs qui se succèdent en une suite plus ou moins continue, il s'agit, sans plus, de définir les transformations du sens et d'en dessiner la courbe. Cette étude-ci ne saurait être que préliminaire puisque, toute proche de l'observation immédiate et s'en tenant par définition aux sens fournis par des *auteurs* successifs, elle ne pénètre pas directement ce qu'il y a de plus profond dans une notion ; mais là où elle est possible, elle sert à débrouiller, elle fraye les voies. Il est naturel de l'entreprendre pour un mot qui s'y prête aussi abondamment que le mot ὕβρις et qui sera comme au centre de notre essai puisque, tout ensemble, il désigne dans le droit pénal l'offense à l'individu et, à l'époque classique, exprime l'élément spirituel du délit, la volonté criminelle de l'individu.

Mais de cette étude, c'est aussi et surtout un enseignement général que nous attendons : elle doit nous montrer ce que c'est qu'un terme moral, elle doit nous indiquer par quelle méthode toute d'observation il convient d'analyser la pensée dont il témoigne — pensée vivante, irréductible à cette logique

vague et *a priori* qui s'efforce de « dériver » les divers sens —, elle doit nous préparer à comprendre la fonction du mot en tant que mot.

D'ὕβρις, nous n'aurons donc pas à expliquer, pour l'instant, le sens juridique, ni le système d'idées où s'insère la notion d'atteinte à l'individu ; ni davantage les valeurs subjectives que le terme comprend aux différents moments de son évolution, et que nous ne pourrons encore que constater. Descriptive, l'étude présente envisagera, d'après les témoignages de la littérature, la notion d'ὕβρις comme notion de « philosophie morale populaire » : elle en montrera le développement depuis Homère où il débute, jusqu'aux tragiques où l'on peut dire qu'il s'achève. Du reste, à moins de rester aveugle, il faudra bien qu'elle confronte les états successifs de l'idée avec certaines réalités sociales, toutes les fois que des allusions transparentes les proposeront à notre attention.

Nous ne commencerons pas par l'étymologie (1). Il la faudrait tout à fait claire, et elle ne l'est pas. Trop souvent, on a cru pouvoir autoriser, du sens plus ou moins vague que sans méthode on attribue à un terme, les déductions d'une phonétique un peu précaire. En pareille matière, il ne faut pas être

(1) Deux étymologies principalement ont été proposées : l'une, classique, est représentée par G. Curtius, *Grundz. der gr. Etym.*, p. 540, qui rattache le mot à ὑπέρ, au sens de « au-delà » ; l'autre est celle de Bezzenberger et de Fick dans les *Bezzenberger's Beiträge*, II, p. 155 et p. 188, qui le rapprochent de skr. *ugrah* « fort, violent » (cf. L. Meyer, *Handb. der gr. Etym.*, II, p. 156) : l'idée d'ὕβρις serait substantiellement la même que celle de βία. Contre cette seconde étymologie, on a fait valoir des raisons phonétiques (Prellwitz, *Etym. Wört. der gr. Spr.*, p. 473, et Boisacq, in *Rev. Instr. publ. Belg.*, 1904, p. 246) et sémantiques (Meillet, *M. S. L.*, VIII, p. 292). Une autre, qui combine un peu trop ingénieusement ces deux-là, est celle de Bugge dans les *Bezzenberger's Beiträge*, XIV, p. 63, qui décompose en ὑ = ἐπί (comme dans cypr. υ τυχα = ἐπὶ τύχῃ) + βρι, cf. βριαρός, « fort, vigoureux ». Celle de Prellwitz, *l. c.*, s'en rapproche (ὑ = au-dessus, au-delà, skr. *ud*, cf. ὕστερος et cypr. υχηρων = ἐπιχείρου ; et βρι dans βρυήπυος, βριαρός). — Signalons enfin la conjecture de H. Usener, *Götternamen*, p. 372, qui semble avoir passé inaperçue : il considère le mot ὕβρις, lequel désigne parfois un être divin, tantôt déesse et tantôt satyre, comme le même que Σύβαρις qui est aussi un être divin, soit masculin, soit féminin, et qui, à ce dernier point de vue, est identique à Lamia, monstre dévorant ; la racine serait la même que dans σοβαρός, σοβεῖν (idée d'impétuosité violente). Nous verrons qu'il y a quelque chose à retenir de Usener, sinon quant à l'étymologie, du moins quant à la pensée qui l'a inspirée.

trop linguiste : définir le sens par l'étymologie, c'est parfois pétition de principe, tant qu'on n'a pas regardé le mot d'assez près.

Il ne faut pas être non plus trop juriste. Même un auteur aussi pénétrant qu'Hitzig (2), s'enfermant trop, s'aveugle : préoccupé d'une catégorie juridique et de définir l'ὕβρις telle qu'elle est poursuivie sous un régime de répression organisée, il ne verra dans les emplois non juridiques du terme que ce qui lui sert et l'intéresse : du circonscrit, du délimité, — le *concept* ; la *notion*, chose plus large, lui échappe. Il est bien certain pourtant que la notion morale, complexus d'idées et de sentiments, est antérieure au concept juridique ou qui tend à l'être : en règle générale — on l'admettra sans peine — celui-ci prolonge celle-là, et la continuité du progrès est garantie par la permanence du mot.

Il faut donc renoncer à fixer d'emblée — qu'on recoure à l'histoire du droit, qu'on recoure à l'étymologie — une « idée générale », une « idée fondamentale », axe autour duquel tournerait l'histoire du terme. Il faut étudier directement les emplois du terme lui-même : nous examinerons ici les témoignages de la poésie grecque, puisqu'il a presque toujours été dans sa fonction de refléter à la fois et de communiquer la pensée morale commune. Ils sont nombreux. Ils se répartissent surtout entre les poèmes homériques ; — les poèmes hésiodiques ; — Solon et Théognis ; — les tragiques (entre la poésie élégiaque et la dramatique, il faudra faire une place à la poésie chorale). Dans l'état de nos documents, il y a là autant de groupes assez homogènes et qui s'échelonnent : en eux se laisse apercevoir une évolution.

I. Chez Homère l'ὕβρις est généralement un acte de violence ; mais on a voulu qu'elle le fût essentiellement : c'est une erreur. Notion à la fois objective et subjective, l'ὕβρις chez Homère est autrement riche. La valeur spirituelle y déborde manifestement la représentation d'actes concrets. On peut le montrer en s'en tenant aux emplois certains du mot, et sans s'aventurer aux généralisations qui font voir l'ὕβρις partout (3).

(2) Hitzig, *Iniuria*, ramène l'idée d'ὕβρις à l'idée de violence.

(3) Ce dernier reproche s'appliquerait, par exemple, à Buchholz, *Homer. Real.*, III, 2, p. 184 et s., et à Nägelsbach (Autenrieth), *Homer. Theol.*, p. 301.

A prendre les termes strictement, l'ὕβρις chez Homère n'est pas, suivant la définition que M. Meillet donne du mot (4), un « acte contraire à la loi ». Les actes contraires à la loi religieuse sont l'objet d'une réaction sociale très intense, encore qu'inorganisée; chez Homère lui-même (*Il.*, III, 56-7; *Od.*, XVI, 426-9), il y est fait allusion à propos du délit de trahison — crime religieux (5) —, et d'autres textes (Kinkel, *Fr. Ep. Gr.*, I, 49; Harpocration, s. v. φαρμακός) gardent le souvenir très net de cette répression « diffuse » qui marque le premier état du droit pénal (6). D'autre part, les actes contraires à la sécurité générale sont punis par une justice populaire qui manifeste un commencement d'organisation dans la θωή, amende dont il est question par deux fois, comme infligée au devin imposteur (*Od.*, II, 192-3) et au guerrier qui se dérobe à l'obligation du service (*Il.*. XIII, 669) (7). — L'ὕβρις est d'un autre ordre : et pour autant qu'on puisse parler chez Homère de morale et de droit, l'ὕβρις relève de celle-là, non de celui-ci. Plus précise, voici une autre donnée : l'ὕβρις n'a pas lieu à l'intérieur d'un groupe organique : ni à l'intérieur du groupe familial, ni à l'intérieur du groupe politique, car de groupe supérieur à la famille, il n'y en a vraiment que par rapport aux Dieux ou par rapport aux ennemis.

Où, en effet, voyons-nous qu'il y ait ὕβρις? Dans le cas d'Agamemnon outrageant Achille, au premier chant de l'Iliade (8); dans celui des prétendants pillant la maison d'Ulysse (9); dans celui d'Antinoos molestant un hôte, un men-

(4) Meillet. *l. c.*

(5) Cf. 1re partie, chap. Ier, *passim*. — Pour l'espèce de trahison de *Od.*, XVI, 426-9, cf. *imprécations* de Téos, Michel, nº 1318 B, l. 17-24.

(6) Sur les témoignages d'un état primitif du droit pénal en Grèce, voir Glotz dans le *Dict. des Ant.*, art. Poena et surtout art. Lapidatio.

(7) Dans le texte de l'*Odyssée*, la θωή est évidemment amende (ἣν... τίνων ἀσχάλλῃς). Dans le texte de l'*Iliade*, elle l'est aussi, comme l'avait vu Eustathe (le scholiaste A interprète : τὴν μέμψιν, qui ne convient guère à la phrase) : cf. Bréhier in *Rev. hist.*, 1904, I, p. 14, et surtout Glotz, *Solidarité*, pp. 388-9.

(8) *Il.*, I, 203 (Achille à Athènè) : ἢ ἵνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο ; 213-4, même emploi.

(9) Exemples nombreux dans l'*Odyssée* : I, 227-8, ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως... δαίνυσθαι κατὰ δῶμα ; 368, ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες = IV, 321 ; III, 207, ὑβρίζοντες (contre Télémaque, en pillant sa maison) ; IV, 627, ὕβριν ἔχοντες = XVII, 169; XV, 329 = XVII, 565 ; XVI, 86 ; 410 ; 418 (Antinoos renchérit sur l'ὕβρις en méditant la mort de Télémaque) ; XVII, 568 ; XVIII, 381 ; XX, 170 ; 390 ; XXIV, 282 ; 352.

diant (10) ; dans celui des Epéiens exerçant des déprédations contre les Pyliens (11). De l'auteur à la victime de l'ὕβρις, il n'y a pas de relation de droit normalement sanctionnée. On sent qu'Agamemnon ne doit pas enlever Briséis : mais il le peut ; l'ὕβρις est ici une espèce de *surdroit* (12). D'autre part, l'ὕβρις commise par les prétendants est bien une atteinte à la propriété et une atteinte à l'honneur (13) : mais la règle, toute négative, n'a pour elle que la sanction inefficace de l'opinion publique (14).

L'ὕβρις n'en viole pas moins un ordre : mais lequel? Dans un de nos textes, ὕβρις est l'antithèse de εὐνομίη (15). Cette εὐνομίη (le terme est d'ailleurs un ἅπαξ) ne saurait être encore l'harmonie garantie par un système de *lois* ; le mot νόμος est inconnu d'Homère (16), et il ne prendra qu'assez tard sa valeur

(10) *Od.*, XVII, 487 : cf. 581, XX, 370 ; XXIII, 64 : Pénélope croit que les prétendants ont été tués à cause de leur ὕβρις, c'est-à-dire parce qu'ils n'avaient aucun respect des étrangers qui arrivaient parmi eux.

(11) *Il.*, XI, 695 : il est question, dans le passage, de reprises, ῥύσια, exercées par les Pyliens sur les Epéiens qui, profitant de la faiblesse de ceux-là, les avaient « maltraités » (κακοῦν), ὑβρίζοντες. Cf. *Od.*, XIV, 262, à propos des déprédations commises par les compagnons d'Ulysse en Egypte.

(12) Cf. n. 23. Les droits d'Agamemnon, le γέρας du chef, sont définis par la coutume (*Il.*, I, 121-5 ; IX, 328-36) ; cf. F. Moreau, *R. E. G.*, VIII, 307.

(13) Ceci explicite dans *Od.*, XVIII, 143 et s., où il est question des prétendants qui commettent des actions ἀτάσθαλα, c'est-à-dire l'ὕβρις (cf. n. 27) κτήματα κείροντας καὶ ἀτιμάζοντας ἄκοιτιν | ἀνδρός, etc. On remarquera que l'objet propre, ou immédiat, du « déshonneur » est ici l'épouse même, ce qui s'accorde avec le prestige de la femme dans l'épopée homérique et ce qui confirme le caractère collectif des représentations morales associées à l'idée d'ὕβρις.

(14) Cf. *Od.*, I, 228-9 : νεμεσσήσαιτό κεν ἀνὴρ | αἴσχεα πόλλ' ὁρόων, à propos de l'ὕβρις des prétendants. Cf. XXII, 40 : les prétendants n'avaient égard ni à la vindicte des Dieux, ni à la νέμεσις ἀνθρώπων. La νέμεσις est ici, comme le plus souvent chez Homère, l'opinion publique se manifestant dans la réprobation *morale* (notamment *Il.*, VI, 335 ; 351 ; XVII, 93 ; 255 ; *Od.* II, 101 = XIX, 146 et XXIV, 136 ; II, 136).

(15) *Od.*, XVII, 485-7 : les Dieux parcourent les villes sous la figure d'étrangers, ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

(16) A moins qu'on ne veuille conserver avec Hirzel, *Themis*, p. 367, n. 1, la leçon de Zénodote universellement abandonnée pour *Od.*, I, 3 : πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόμον ἔγνω. Dé toutes façons, νόμον n'aurait que le sens de coutume ou même, plutôt, d'habitude, de façon de vivre. Au reste, l'argument de Hirzel se retourne contre lui : l'association entre les idées de νόμος et de πόλις ne se retrouve et n'est possible qu'à une époque bien postérieure ; chez Homère, elle représenterait un anachronisme.

moderne : à Athènes, ce sera après Solon, à la fin du VIe siècle au plus tôt (17) ; en tant qu'il désigne une règle, νόμος — d'où le sentiment, sinon l'idée, de l'obligation, est d'abord absent — n'a dans les plus anciens textes que le sens de « coutume ». Au reste, Hirzel (*Themis*, p. 242 et s.) a très bien montré qu'un bon nombre de mots de la famille de νόμος ne sont nullement dérivés de νόμος, mais de νέμειν, νέμεσθαι, « donner et recevoir en partage » : ainsi ἰσονομία, εὐνομία, αὐτόνομος. L'observation méritait d'être plus approfondie, et si Hirzel avait rapproché ce qu'il observe ici de la sémantique du mot νόμος lui-même (cf. *Themis*, p. 366 et s.), il aurait pu situer la pensée de l'εὐνομία à son vrai moment social. Le terme νόμος exigerait naturellement une étude spéciale, dont ce n'est pas le lieu : l'essai de Hirzel, insuffisamment réaliste, mais pourtant la meilleure part de son ouvrage sur *Themis*, *Dike und Verwandtes*, y fournirait au moins des éléments. Nous retiendrons ici que, désignant la tradition des γένη, et parfois, explicitement, dans ce qu'elle a de propre à chacun d'eux, νόμος évoque d'abord et par son étymologie l'idée du « partage » (Hésiode, *Tr. et J.*, 276 et s.) (18). Au vrai, les éléments qui s'associent dans la primitive εὐνομία, c'est une relation toute externe, nullement organique, qui les associe ; ces éléments sont les seuls vrais groupes d'une pareille époque, les γένη, qui longtemps encore s'obstineront à vivre : l'εὐνομίη, c'est le partage équitable entre leurs sphères d'influence, entre ces *dominia* qu'évoque le premier sens, sens concret, du mot νόμος. Et voilà pourquoi la notion d'ὕβρις se fixe spontanément et comme avec complaisance sur l'idée du vol, de la déprédation commise aux dépens d'une famille — le droit de propriété définissant le type même des rapports négatifs. L'ὕβρις, ce sera d'occuper la « terre » du voisin (*Od.*, XXIV, 282) ; et le domaine sur quoi

(17) Les *lois* de Dracon et de Solon sont des θεσμοί. Le sens de « loi » n'apparaît pour νόμος, à Athènes (dans les colonies, le fait paraît avoir été un peu plus précoce) qu'à la fin du VIe siècle, au plus tôt (la loi sur l'ostracisme, qui est due à Clisthène, est ainsi désignée par Aristote, Ἀ. Π., XXII).

(18) Pour la valeur concrète qu'il enferme ainsi implicitement, rapprocher le mot ἦθος qui en est venu à signifier « manière d'être, caractère », et qui, à l'origine, désigne un lieu d'habitation (dans Homère, et dans Hésiode, *Tr. et J.*, 167, 222, 325, au lieu qu'il a un sens moral aux v. 67, 137, 699).

s'étend la propriété du γένος est dans le principe comme une sphère d'influence religieuse dont la pensée ne saurait être abstraite des représentations relatives à la « Terre-Mère ».

Eclairée par cette notion de la solidarité sociale, l'ὕβρις se laisse en quelque sorte mesurer. L'ordre en général, chez Homère, c'est θέμις et δίκη. Mais la δίκη, tantôt sentence arbitrale et tantôt coutume traditionnelle, n'est pas encore facteur d'harmonie ni d'organisation; elle prolonge en un sens, elle respecte en tout cas, et sans l'altérer par du nouveau, la θέμις, réalité fondamentale. Or la θέμις, en principe, c'est l'ordre dans et par le γένος : son essence, ce sont les règles de la morale familiale que complètent, quant aux rapports avec l'étranger, des prescriptions religieuses comme celles de l'hospitalité.

Le terme δίκη est fréquent chez Homère. Il y est synonyme d'usage (*Od.*, IV, 69; XIV, 59; XVIII, 275; XXIV, 295); il signifie non seulement coutume, mais manière d'être habituelle chez les hommes, ou encore chez les Dieux (*Od.*, XIX, 43) et même dans la nature (*Od.*, XI, 218) : de là l'emploi de δίκην comme préposition, « à la manière de ». Il a aussi, beaucoup plus rarement d'ailleurs, une valeur judiciaire, avec le sens de « sentence » (*Il.*, XVIII, 508; *Od.*, XI, 570) ou, au moins implicitement, d' « affaire », de « procès » (*Il.*, XXIII, 542 : δίκη· δικανικῶς, Eustathe; explicitement dans *Hymne à Hermès*, 324; *ibid.*, 312, δίκη désigne la caution dont le dépôt engage le procès). Dans ce domaine, c'est le sens de décision arbitrale qui commande les autres; mais il nous paraît impossible de déduire les autres valeurs, multiples et générales, du mot, de la δίκη entendue comme sentence de l'arbitre armé du bâton religieux, ainsi que le voudrait Hirzel (*Themis*, pp. 36-108). La notion fondamentale d'où dérive même le sens de « convenance, équité » (*Il.*, XIX, 180) et, qui plus est, de « justice » (*Il.*, XVI, 387; *Od.*, XIV, 84) est bien plutôt celle de précédents, de « dits » dont l'assemblage constitue le corps même de la tradition (pluriel δίκαι). C'est là qu'a sa source la notion primitive de la sentence : une ἰθεῖα δίκη est celle qui respecte les précédents, une σκολιὰ δίκη, celle qui ne s'y conforme pas ou les invoque à tort (Glotz, *Solidarité*, pp. 239-240). L'exercice de la fonction judiciaire n'aboutit donc pas à créer du nouveau, et lorsque nous la voyons jouer, nous constatons que son rôle, extrêmement restreint, se borne dans les procès de sang (*Il.*, XVIII, 498-508, scène judiciaire figurée sur le bouclier d'Achille) à un arbitrage sur cette question de fait : la rançon du meurtre a-t-elle ou non été payée? — ni le principe de la composition n'étant obligatoire, ni le taux de la composition n'étant fixé : la discussion de Glotz (*Solidarité*,

pp. 115 et s.) est là-dessus définitive. La valeur essentielle du terme n'a donc pas été transformée, renouvelée — elle ne le sera que plus tard — par la pratique d'une justice organisée : et cette valeur essentielle est celle de tradition au sens d'habitude — d'habitude presque inconsciente et dont le spectacle de la nature semble refléter la notion. Comme l'indique J. E. Harrison (*Themis*, p. 483 et p. 517), l'ordre considéré sous son aspect spécialement humain, c'est θέμις.

Pour ce qui est de celle-ci, nous nous en tenons à l'interprétation, vraiment positive, de Glotz, *Solidarité*, pp. 19 et s., malgré les objections d'ordre philologique qu'on a élevées contre elle (19) : la θέμις, c'est la justice familiale, qui s'exprime en particulier dans les θέμιστες, décisions divines (inspirées de Zeus) d'un chef du γένος. D'ailleurs, dans un régime où les clans ne sauraient être rigoureusement étrangers les uns aux autres, la valeur du terme s'élargit : il ne s'agit plus seulement du *jus* d'une famille isolée, retranchée dans une autonomie absolue (*Od.*, IX, 114), mais du droit qui est commun à tous les γένη d'un même milieu, et qui, à la faveur de l'évolution sociale, en vient à se manifester sur l'agora (20) où s'assemblent leurs chefs ou représentants : de là l'opposition, la contradiction même, dans le passage de l'*Odyssée* relatif aux Cyclopes : IX, 112 : τοῖσιν δ'οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες ; 114-5 : θεμιστεύει δὲ ἕκαστος | παίδων ἠδ' ἀλόχων (21). Mais dans ce groupe de γένη, c'est toujours l'esprit du γένος, la moralité de clan qui prévaut : il s'agit d'un *jus gentium* au sens premier de l'expression (Glotz, *Solidarité*, p. 21, n. 2). — Aux devoirs familiaux de la θέμις se rattachent les obligations de l'hospitalité (*Od.*, IX, 269 ; XIV, 56 ; XXIV, 286 ; cf. Pind., *N.*, XI, 8 ; Esch., *Suppl.*, 360), car le respect de l'hôte, c'est le respect de la « maison » et l'orgueil du clan.

Mais l'ordre qu'institue la θέμις apparaît précaire et partiel, maintenant que le γένος est en voie de dissolution : en lui-même d'ailleurs, il est entamé puisque l'ὕβρις atteint l'hôte qu'il n'est plus assez fort pour protéger — et c'est comme un symbole social que contient toute une partie de l'*Odyssée* (22). Ce n'est pas hasard, évidemment, si les poèmes homériques évoquent

(19) Notamment Th. Reinach in *Rev. crit.*, 1905, II, p. 500.

(20) Cf. Hirzel, *Themis*, pp. 9-11 ; J. E. Harrison, *Themis*, p. 484.

(21) Cf. Hirzel, *Themis*, pp. 26-27 et notes. C'est peut-être la seule remarque pénétrante et positive que contienne la fumeuse première partie de cet ouvrage.

(22) On a déjà noté que l'offense des prétendants à Ulysse se renouvelait par trois fois. Il y a là-dedans comme un son de litanie. — Et c'est en fin de compte la protection d'Athènè qui fera obtenir raison à la victime — l'action d'une divinité personnelle intervenant spécialement et miraculeusement. — Sur le rôle des Dieux personnels comme garants d'un ordre *moral* (c'est-à-dire, en l'espèce, précaire), cf. Wilamowitz in *Zum ältesten Strafrecht*, p. 21-22.

tant de fois l'idée de l'ὕβρις, de la rupture de l'ordre : c'est donc qu'à cette stabilité idéale qui s'exprime par le terme prestigieux d' εὐνομία, s'oppose un principe de désorganisation. Aussi bien, les exemples du mot ὕβρις sont-ils incomparablement plus nombreux dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade* : il semble que celle-là réponde plus que celle-ci à un état de désagrégation sociale. L'observation n'implique, de soi, aucune hypothèse sur la chronologie respective des deux poèmes : mais nous ne pouvons oublier que l'*Odyssée* envisage beaucoup plus les groupes familiaux et leurs rapports. — En tout cas, on s'explique la dualité, nullement accidentelle, de la notion : tantôt celle-ci s'exprime à travers un *sujet*; tantôt elle traduit le jugement de la conscience commune. Il va sans dire que l'individu n'est après tout que l'organe plus ou moins fidèle de cette conscience : c'est le cas d'Achille, victime d'un surdroit que la coutume permet à la rigueur, et ne légitime pas (23). Mais encore est-il que l'ὕβρις oscille entre des représentations nécessairement partiales et une conception nécessairement indéfinie. Sous ce dernier aspect, la signification du terme s'élargit : l'ὕβρις s'oppose à toute organisation sociale (24) ou, à un degré au-dessous, elle est le fait de ceux qu'on appellera plus tard les « Barbares » (25).

Pourtant, et quelle que soit l' « anomie » qui semble présider à la notion d'ὕβρις, les emplois du terme manifestent la possibilité et comme l'attente d'un progrès. L'ὕβρις a beau être,

(23) Un certain principe d'équité, d'égalité proportionnelle, commande le partage du butin (cf. l'emploi du mot μοῖρα, *Od.*, IV, 97, qui en soi implique l'idée d'une règle) : on le voit particulièrement jouer, *Il.*, XI, 671-707 (répartition des prises exercées sur les Epéiens); Achille se sent donc justement lésé : et ce n'est pas pure invention de poète si Athènè lui garantit une réparation au triple ὕβριος εἵνεκα (*Il.*, I, 213-4) : cf. Glotz, *Solidarité*, p. 112. — Pour l'idée du surdroit, cf. les emplois de ὕβρις dans Soph., *Phil.*, 396 et 1364 (à propos des armes d'Achille que le droit de l'hérédité aurait dû faire attribuer à Néoptolème, et que l'astuce intrigante d'Ulysse s'est fait adjuger). — Dans le cas des Epéiens et des Pyliens, c'est une « dette » (χρεῖος) que les premiers, par leurs déprédations, se trouvaient devoir aux seconds : *Il.*, XI, 688.

(24) *Od.*, VI, 120-1 : Ulysse, se réveillant chez les Phéaciens, craint de se trouver chez des peuples ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι — quelque chose comme les Cyclopes ἀθέμιστοι (*Od.*, IX, 106 et s.) qui ne connaissent pas la vie sociale.

(25) *Il.*, XIII, 632-4 : ὑβριστῇσιν | Τρωσίν.

comme qui dirait, en marge de la société organisée : l'auteur et la victime n'en sont pas moins pensés, à un certain point de vue, ou plutôt sentis comme de la même société. Il le faut bien, d'ailleurs, pour qu' ὕβρις ne soit pas un terme purement sentimental, mais désigne une réalité quelque peu mystérieuse, à la fois concrète et indéfinie, qui déjà fait l'effet d'une force religieuse. Et cela doublement. Si banal et si profane souvent qu'apparaisse un acte particulier d' ὕβρις, l' ὕβρις en soi appelle la sanction des Dieux, garants de l'ordre (26). En second lieu, l'idée prédomine, dans le terme, d'un sujet mystérieusement aveuglé : ὕβρις est couramment en relation avec ἀτάσθαλος (27), qui désigne le criminel frappé de démence par les Dieux, et avec ἄτη (28) qui évoque, en même temps que la notion du mal réalisé, substantialisé, la même idée d'aveuglement. Nous pouvons dire — et l'observation est d'importance — que la signification subjective de l'ὕβρις, par les conditions mêmes où se produit l'idée, prend tout son relief dans la conscience commune : on insiste d'autant plus sur l'aberration qui provoque l'acte que la loi qu'il viole reste idéale et que la sanction qu'il s'attire est hypothétique. Ainsi le terme ὕβρις chez Homère est-il déjà quelque peu imprégné de psychologie : s'il évoque d'une part l'idée d'« aveuglement » fatal et suscité par les Dieux (*Il.*, IX, 18 et s.), il désigne d'autre part, et bien plus explicitement que le terme ἀτάσθαλος par exemple, un penchant naturel (29) auquel l'homme ne sait pas souvent résister; de là l'expression ὕβρει εἴξαντες (*Od.*, XIV, 262 = XVII, 431) qui a pour pendant μεγαλήτορι θυμῷ εἴξας (*Il.*, IX, 109-110) à propos de l'ὕβρις d'Agamemnon, et βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων (*Od.*, XVIII, 139)

(26) *Il.*, I, 213-4 ; *Od.*, XVII, 485-7; XX, 169-71 ; XXIII, 63-7 ; XXIV, 351-2 : cf. III, 206-7.

(27) *Il.*, XI, 695 : ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωντο ; expression consacrée qui se retrouve *Od.*, III, 207, XVII, 588, XX, 170 et 370 ; *Il.*, XIII, 633-4 : ὑβριστῆσιν | Τρωσὶν, ὧν μένος αἰὲν ἀτάσθαλον ; *Od.*, XVI, 86 : λίην γὰρ ἀτάσθαλον ὕβριν ; XXIII, 63-67 ; ὕβριν pendant de ἀτασθαλίας ; XXIV, 282 : ὑβρισταὶ ... καὶ ἀτάσθαλοι ; 352 : ἀτάσθαλον ὕβριν. Cf. *Od.*, XVIII, 139 ; 143. Sur le mot ἀτάσθαλος, cf. 1re partie, chapitre I, § I.

(28) *Il.*, I, 412 = XVI, 274 : l'ὕβρις d'Agamemnon qualifiée d'ἄτη ; cf. IX, 18 : ἄτη ; 21 : ἀπάτην ; 32 : ἀφραδέοντι ; 115 : ἄτας ; XIX, 88. Sur le mot ἄτη, cf. 3e partie, chap. III, § II.

(29) Cf. *Hymne à Apollon Pythien*, 363 : ὕβρις, ἥ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων.

à propos de l'ὕβρις qu'Ulysse s'attribue à lui-même : le surdroit est le fait de la présomption. Seulement, cette présomption a quelque chose de fatal ; ce surdroit procède de la nature et dépasse la nature tout ensemble. Et en définitive, c'est bien sous l'aspect de l' ὕβρις substantielle (30) — spécialement, esprit de perdition — que, dès Homère, la notion s'impose à nous.

Voici maintenant ce que cet examen doit faire ressortir : l'ὕβρις, qui n'est pas encore une notion adulte, offre en soi les conditions de son développement.

Ce n'est pas encore une notion adulte : l'ὕβρις est localisée en certains points et comme sur la frontière de la société (les mêmes actes qui, commis sur un étranger, sont qualifiés ὕβρεις, commis à l'intérieur de la famille, seraient tout autre chose) ; la réprobation qu'elle provoque est inquiète et humiliée ; ou encore, tandis que la malédiction paternelle agit avec une efficace autonome, la justice que suscite la plainte de l'offensé réclame ici l'assistance des Dieux *personnels*. On est tout de suite frappé du rôle de ces derniers dans la réparation de l'ὕβρις dont sont victimes, par exemple, Achille et Ulysse. Rien de tel dans la vengeance du sang, ni dans la punition des délits familiaux et religieux. Sans doute, il existe des ἐρινύες au service de l'hôte molesté aussi bien que d'un parent maltraité (*Od.*, XVII, 475), ce qui est dire en d'autres termes que la violence à l'égard des hôtes est réprouvée par la θέμις (voir p. 8) : mais, outre que l'appel aux Erinyes prend ici une forme spéciale (31), la violation de l'hospitalité n'est rapportée à l'ὕβρις que parce que la θέμις traditionnelle apparaît justement précaire et insuffisante sous son aspect externe, quant aux rapports avec l'étranger. Il y a ici une espèce d'anticipation sur le développement postérieur de la pensée, et l'exception confirme la règle. Or, si éclatants que puissent se mani-

(30) De là l'expression ὕβριν ἔχειν, *Od.*, I, 368, IV, 320, 627 ; XVI, 86, 410, 418 ; XVII, 169. Cf. XV, 320 = XVII, 565.

(31) Εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσίν (cf. O. Müller, *Eum.*, p. 166 ; B. W. Leist, *Gräco-ital. Rechtsgesch.*, pp. 314-5). — On remarquera : 1° le caractère hypothétique de l'invocation ; 2° l'association aux θεοί et la prééminence de ceux-ci (à la différence de *Il.*, IX, 454 ; 571 ; *Od.*, II, 135 ; XI, 280 [cf. XV, 204], passages relatifs à des délits familiaux). Cf. v. 484.

fester les miracles suscités par une Athènè, nous ne devons pas nous faire illusion sur le caractère pleinement poétique du mythe, dans un domaine où les forces sociales, impuissantes ou plutôt indifférentes, ne laissaient place en effet qu'à l'action d'êtres religieux aussi personnalisés et humanisés. Ce qu'il y a dans l'ὕβρις de concret et de vivant, et d'actif, n'est guère encore qu'un noyau.

Mais c'est une notion toute spirituelle, et indéfinie : la variété même de ses modes l'atteste. On ne saurait donc partir du sens de « violence matérielle » pour fonder l'étymologie du mot. Le rapprochement avec ὑπέρ, qui est presque traditionnel, doit être maintenu : il est légitimé par la phonétique (32) ; il s'autorise de tous les exemples où ὕβρις voisine avec les composés de ὑπέρ, fréquents chez Homère et qui participent de la même notion spirituelle (33) ; pour la sémantique enfin, il est à la fois pleinement satisfaisant et explicatif. Il faut marquer en quel sens. L'ὕβρις « dépasse », elle est « usurpation » sur un terrain interdit. Le domaine où elle s'aventure n'est pas nécessairement sacré, et l'ὕβρις, même développée, ne sera jamais par définition le sacrilège. Et pourtant, c'est incontestable, le mot, de par ses origines, rentre dans le cercle de la représentation primitive du délit : ὑπερβαίνειν désigne l'offense au sacré (34) ; ἀτάσθαλος, si souvent rapproché de ὕβρις, a le sens, en soi, de *scelestus*, de *nefarius*. Le terme d'ὕβρις représente donc la spécialisation et l'utilisation, au profit du sentiment plus ou moins individuel, de la notion générale du crime (35). Donnée essentielle, donnée à retenir : ce qui nous

(32) Cf. Meillet, *M. S. L.*, VIII, 292.

(33) *Il.*, I, 203 : ὕβριν, voisin de 205 : ὑπεροπλίῃσι ; XI, 694-5 : les Épéiens ὑπερῃφανέοντες et ὑβρίζοντες ; *Od.*, I, 226 : ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως ; 368 = IV, 321 et XVI, 410 : ὑπέρβιον ὕβριν ; III, 206-7, ὑπερβασίης répondant à ὑβρίζοντες, XVII, 581 : ὕβριν... ὑπερηνορεόντων. Rapprochement avec latin (*superbia*) et v. h. a.

(34) *Il.*, IX, 501 (parfois les Dieux se laissent fléchir) ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.

(35) Nous laissons de côté, comme insoluble et au fond comme dénuée d'intérêt, la question de savoir si le terme ὕβρις n'a pas désigné d'abord — ce qui est bien possible : cf. les emplois de la *Théogonie* — le crime en général. Dans l'histoire descriptive du mot, c'est une hypothèse que nous n'avons pas à discuter ; et pour l'interprétation scientifique, on peut très bien s'en dispenser aussi. De toute façon, il y a, l'âge primitif une fois écoulé, un renouvellement des idées morales qui fait de l'évolution d'ὕβρις, telle que nous la retraçons, une évolution spéciale.

en intéresse, pour l'instant, c'est qu'elle suggère bien un état de société où la pensée morale est en voie de renouvellement.

Général et spirituel, voilà donc un terme qui, les conditions sociales aidant, demeurera comme une sollicitation continue pour la conscience collective : l'ὕβρις pourra fructifier.

II. Les poèmes hésiodiques déjà, *Les Travaux et les Jours* surtout, manifestent un vrai progrès.

Par la vertu d'une tradition poétique où s'atteste et se réalise la continuité des notions, Hésiode, si l'on veut, est encore ici l'écho d'Homère : à ὕβρις s'accole toujours le même cortège de mots (36). Chose d'importance que la conscience commune ait toujours affaire à du familier ; chose d'importance aussi qu'en se prolongeant dans une poésie savante et solennelle, la même notion s'imprègne de plus en plus de religieux : traditionnelle, elle devient plus dominatrice. Mais la vérité est que la notion, de plus en plus, prend corps.

D'abord, en ce qu'elle acquiert des modes nouveaux : le terme s'applique maintenant à la violation des devoirs familiaux et à la forfaiture du roi-juge. C'est lui qui qualifie l'homme du cinquième âge, le pire de tous en ce que les parents n'y sont plus respectés (*Tr. et J.*, 191-2) (37). C'est lui qui marque les cités maudites, par opposition à celles où la justice est bien rendue (*Tr. et J.*, 238) ; Hésiode, qui poursuit de la même indignation le plaideur de mauvaise foi et les rois « mangeurs de présents » (v. 213-222) évoque à l'encontre de l'ὕβρις (v. 217) la Δίκη qui châtie les « jugements obliques »

(36) *Théog.*, 514-6 : ὑβριστὴν δὲ Μενοίτιον... εἵνεκ' ἀτασθαλίης τε καὶ ἠνορέης ὑπεροπλου ; 995-6 : ὑπερήνωρ, ὑβριστὴς Πελίης καὶ ἀτάσθαλος ὀβριμόεργος ; *Tr. et J.*, 134 : ὕβριν... ἀτάσθαλον ; 214-6 : ὕβρις... ἐγκύρσας ἄτῃσιν ; 238-41 : ὕβρις... ἀτάσθαλα μηχανάαται. Dans les œuvres postérieures de langue ionienne (le mot ἀτάσθαλος est particulièrement ionien), les mêmes associations continuent de prévaloir : Solon, II, 35-6 ; Théognis, 732-6, 749-51 ; Mimnerme, IX, 3-4. Parfois aussi dans la poésie chorale : Pind., *P.*, II, 28-9 ; IV, 111-2 ; XI, 54-6. Chez les tragiques, l'assimilation avec ἄτη, au moins explicite, n'apparaîtra plus qu'isolément (Eschyle, *Perses*, 821).

(37) Μᾶλλον δὲ ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι. L'ὕβρις apparaît ici comme un crime particulièrement abominable, et c'est pourquoi le mot n'a pas la valeur vague que les vers immédiatement précédents feraient croire : cf. v. 185-189, très explicites.

(v. 219). Ni dans l'un ni dans l'autre cas, il ne s'agit d'un transfert arbitraire, d'une logique spontanée. Tant que la discipline était assurée à l'intérieur de la famille, le terme d'ὕβρις ne s'est pas appliqué aux violences qui pouvaient y surgir. Mais l'anarchie gagne. Le γένος s'est dissous ; la famille, trop étroite, n'est plus une unité organique : d'une part, le respect des règles traditionnelles ne s'y impose plus et ne peut y être imposé ; d'autre part, elle-même commence à s'intégrer en des groupes plus larges où les rapports familiaux déjà relèvent d'une justice publique et où les délits familiaux tendent à perdre leur singularité.

Le principe de l'obligation alimentaire (déjà désignée du terme de θρεπτήρια, *Tr. et J.*, 188) à la charge des enfants et au bénéfice des vieux parents, indiquerait déjà un état social où le γένος ne forme plus un tout organique (38) : et, l'anomie le pénétrant, on voit que cette obligation (au cinquième âge) ne sera plus respectée : 185-9 ; cf. 331-2. — Voici qui est encore plus significatif : les orphelins n'ont de protection que précaire, et le vers 330 (ὅς τε δι' ἀφραδίης ἀλιταίνητ' ὀρφανὰ τέκνα) paraît faire allusion à un régime où la tutelle est déférée à un parent (39), mais dans un état social intermédiaire où ne subsiste plus la garantie du γένος sans que prévale encore la garantie d'un groupe supérieur (40) : le délit dont il s'agit fait partie de toute une catégorie d'infractions qui ne sont pas sanctionnées par un pouvoir social effectif (v. 327-334). — Enfin le cas Persès contre Hésiode indique bien, non seulement qu'il n'y a plus de co-propriété au-delà de la famille *stricto sensu*, mais encore qu'entre frères, les relations de droit réel relèvent d'un certain pouvoir judiciaire (d'où, notamment, le vers 282 qui, dans une leçon directement adressée à Persès, semble faire allusion à l'ἀντωμοσία des plaideurs). Il est également remarquable que l'idée des rapports *contractuels* (c'est-à-dire, en principe : entre *étrangers*) pénètre les relations familiales, et que deux

(38) A vrai dire, les θρεπτήρια d'Hésiode ont leur pendant dans les θρέπτρα d'Homère (*Il.*, IV, 478 ; XVII, 307). Il est bien certain qu'Homère et Hésiode ne sont pas les témoins de deux âges essentiellement différents : Hésiode a seulement le spectacle et le sentiment tout ensemble de l'anomie.

(39) L'institution, là encore, est antérieure à Hésiode. Et là encore, il le faut bien si l'on admet que les mœurs et l'opinion publique, aux époques primitives, garantissent suffisamment le fonctionnement d'une institution. Suivant l'interprétation très plausible d'Ameis, les χηρωσταί (« collatéraux ») de *Il.*, V, 158, sont en principe les tuteurs des orphelins.

(40) Dont l'intervention, en ce domaine, est toujours assez lente à se produire : dans le droit romain de l'époque républicaine, on peut même encore suivre ses progrès : P. F. Girard, *Manuel de droit romain*[5], p. 214 et s.

frères soient normalement assez détachés l'un de l'autre pour qu'Hésiode puisse dire (v. 371) : Καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι (le γελάσας soulignant ce qu'il y a d'étrange encore et de nouveau dans une pareille idée).

Corrélative à la dissolution de l'ancien groupe familial, la constitution d'un groupe supérieur est signalée par l'emploi nouveau — nouveau par rapport à Homère — du terme πόλις comme désignant une société organisée ou en voie d'organisation (*Tr. et J.*, 227 et 240). A l'intérieur de cette société, la fonction judiciaire joue un rôle important. Hésiode ne parle des rois-juges de Thespies que pour les décrier et les maudire : mais il n'y en a pas moins, dans l'état que supposent les *Travaux et les Jours*, un progrès marqué sur l'état homérique où la justice n'appartient pas nécessairement au roi (41) — encore que l'*Odyssée* marque une avance, à ce point de vue, sur l'*Iliade* — et où la justice est purement arbitrale (42) ; désormais la sentence est exécutoire et n'a plus seulement pour garant la caution déposée par les deux parties (43).

Mais le changement a laissé les consciences en désarroi. La loi de la famille avait été trop impérieuse pour que le sentiment du désordre ne s'aiguisât point. Ainsi ὕβρις devient chez Hésiode un mot très fort et un terme très général : synonyme d'« anomie », il s'applique déjà aux grands criminels de la geste des Dieux (44); il signale telles époques du passé légendaire de l'humanité, l'âge d'argent (*Tr. et J.*, 134) et l'âge d'airain (*Ib.*, 146) — et, du reste, avec des valeurs légèrement différentes dans les deux cas, ici violence brutale, et là usurpations rendant la vie sociale impossible : car la notion, en devenant objet général de réflexion, s'analyse, et ce sont comme ses divers éléments qui sont projetés dans les moments successifs de la légende. Désordre criminel, l'ὕβρις d'aujourd'hui frappe directement la majesté des Dieux. — Elle la frappe surtout

(41) Cf. Fanta, *der Staat in der Ilias und Odyssee*, p. 58 ; et surtout L. Bréhier, *De Graecorum judiciorum origine*, Paris, 1899, thèse reprise dans *Rev. hist.*, 1904, I, pp. 1-32 ; II, pp. 1-23.

(42) Cf. R. J. Bonner, *Administr. of justice in the age of Homer*, in *Class. Philol.*, V, pp. 405-417.

(43) Id., *Admin. of just. in the age of Hesiod*, in *Class. Philol.*, VII, pp. 17-23.

(44) *Théog.*, 306-7 : Τυφάονα... ὑβριστήν τ' ἄνομον. Variante : ἄνεμον ; en faveur de la première leçon, cf. Soph., *Trach.*, 1906 ; ce serait le plus ancien exemple de ce composé négatif par quoi le sentiment de la règle commence à se préciser dans le terme νόμος. — L'adjectif ὑβριστής est appliqué aussi à Ménoitios (*Théog.*, 514), foudroyé par Zeus pour son impiété.

lorsque la justice est mal rendue. C'est que, la θέμις se dérobant, on attend beaucoup de la δίκη que manifeste la sentence du juge : et la δίκη, pour Hésiode, se montre impuissante ; les rois corrompus, les rois « mangeurs de présents » rendent des arrêts iniques. L'ὕβρις plus sentie évoque une Δίκη divine plus émouvante et plus idéale ; et les deux notions se renforcent l'une l'autre.

Chez Homère, la δίκη, qui n'est guère encore puissance active (elle n'y figure pas comme divinité, sinon, très faiblement, dans *Il.*, XVI, 338), n'apparaît nulle part comme antithèse de l'ὕβρις. Chez Hésiode, au contraire, la pensée de l'une évoque invinciblement la pensée de l'autre (*Tr. et J.*, 213-217 ; 238-9). Le pouvoir de la Δίκη vient rejoindre celui du Serment, Ὅρκος, lequel répond à une très ancienne représentation, celle d'une force religieuse presque pure, à demi-impersonnelle. — Aussi bien, la δίκη homérique est une en quelque sorte, homogène : δίκη-tradition, δίκη-sentence, δίκη-ordre général des choses, tous ces genres se fondent les uns dans les autres, à la faveur d'une pensée toute synthétique et qui, d'ailleurs, laisse une bonne part de son objet dans l'inconscient (le sentiment dominant y est celui de l'*habitude*). La δίκη hésiodique, elle, est multiple et contradictoire parce qu'elle répond à un état nouveau et à un état critique de société : la δίκη- coutume sera à l'occasion la force primant le droit (189 : χειροδίκαι ; 192 : δίκη δ' ἐν χερσί = *Faustrecht*) (45) ; la δίκη- sentence est fréquemment considérée comme injuste (39 ; 219 ; 221 ; 262 ; 264 ; cf. 254 ; 269 ; 271). A ces deux formes de la δίκη s'oppose la Δίκη divine, 219-220 et 258 sq. : dans ces deux passages, Δίκη est l'antithèse formelle des δίκαι (46).

Ainsi la pensée de l'ὕβρις, indéfinie par nature, se pénètre d'un ressentiment plus passionné en se fixant sur l'idée d'une institution : l'institution judiciaire.

(45) On dira plus tard, prolongeant la même notion primitive de la δίκη et du νόμος : ἐν χειρὸς νόμῳ ; cf. notamment Michel, n° 471, II, l. 37-38, τὴν δίκην λαβόντος ἐν χειρῶν νόμῳ, pour désigner une exécution sommaire, sans autre forme de procès.

(46) L'ὕβρις a aussi pour contraire l'αἰδώς (193). Et il en était déjà ainsi chez Homère (*Od.*, XX, 170) : mais l'αἰδώς, dont le domaine primitif était celui de la famille ou qui n'exprimait, en dehors de la famille, que la *veneratio* dont le suppliant et le meurtrier repentant doivent être l'objet, étend maintenant sa vertu sur le groupe tout entier de la cité commençante ; et sous cet aspect, elle prend la forme, qu'elle n'avait pas chez Homère, de divinité personnelle (*Tr. et J.*, 200 ; comparer avec *Il.*, XIII, 122). — La même opposition subsiste, sans rien d'essentiellement nouveau, dans Théognis, 291-2.

On observera comment s'élargit la notion. Ce n'est pas en s'accolant, mécaniquement, des *sens* inédits : mais par les valeurs nouvelles qu'absorbe ὕβρις, nous voyons s'intensifier cette réalité plus ou moins mystique à la conception de laquelle le mot même offrait un point de départ et un cadre. D'une part, en effet, les emplois du terme ne permettent pas de voir dans l'ὕβρις un ensemble d'actes définis en eux-mêmes et réunis sous un concept défini. De là vient que les valeurs que nous avons constatées ne sont point, à proprement parler, autant de significations particulières ; on ne peut pas dire, par exemple, que l'ὕβρις *soit* la forfaiture du roi-juge : mais on a le droit et il est nécessaire de dire qu'elle s'y rapporte, et que le souvenir des « jugements obliques » en approfondit l'idée. L'ὕβρις est au-delà de ses manifestations. Elle a plutôt des modes que des espèces. Elle progresse par expansion plutôt que par extension. — D'autre part, elle est à la fois du particulier et du général : l'injustice dont Hésiode s'est senti la victime en une pauvre affaire, celle qu'il a pu constater en des affaires semblables, s'enfle jusqu'à devenir l'esprit de perdition sur quoi médite une pensée morale déjà large bien qu'encore neuve. Voyez plutôt tout un passage des *Travaux et des Jours* (213-247) : l'ὕβρις, c'est la présomption paresseuse dont Persès doit se garder, l'usurpation injuste, la disposition d'esprit fatale à tous, le forfait que consomment les jugements obliques, le mal qui s'étend à toute la société par la faute de quelques-uns.

Il y a là une forme intellectuelle vraiment caractéristique du Grec de cet âge (47). La prendrons-nous telle quelle, et comme un témoignage de la « faculté généralisatrice » d'un peuple ? Elle s'explique : par nature, certes, la pensée *dépasse* ; mais chez Homère, qui donne — ou veut donner — le sentiment d'une société plus stable, l'ὕβρις restait plus confinée ; chez Hésiode, le nom du désordre, si localisés que puissent être certains de ses emplois, alimente le sentiment sourd du malaise social, de l'anomie régnante. Si l'ὕβρις s'élargit dans *les Travaux*

47) Signalons ici, à propos d'Hésiode aussi bien que des élégiaques, les inspirations que nous devons au livre suggestif de T. Stickney, *Les sentences dans la poésie grecque*.

et les Jours, c'est qu'ils sont le poème de l' « âge de fer », du « moyen âge hellénique » (48).

L' ὕβρις devient ainsi plus consciente d'elle-même : elle tend à se caractériser comme violation des règles qui gouvernent la conduite des hommes entre eux. Mais surtout, elle gagne en réalité : plus intensive que conceptuelle, plus sentie que définie, la notion représente une puissance concrète autrement générale que chez Homère. En tant qu'esprit de perdition, l' ὕβρις est plus lourde et, à tous plus redoutable (49). Elle se manifeste davantage comme principe substantiel, vivant et funeste au cœur de la société : commise par le roi-juge, elle appelle de la part des Dieux un châtiment fatal qui retombe sur le peuple entier.

A celui-ci Zeus envoie la famine et la peste ; les femmes n'enfantent point ; les maisons déclinent (*Tr. et J.*, 238-247). Le tableau fait pendant à celui de la félicité qui règne dans les cités où les sentences sont « droites » (225-237) : le peuple y est prospère et nombreux ; la terre, les animaux et les femmes y sont féconds. Cette double représentation est traditionnelle ; nous y trouvons d'ailleurs l'idée de la Terre-Mère que A. Dieterich a montrée une des plus anciennes qui soient (50). Que l'ordre tout entier du monde dépende de la bonne conduite du chef et de son *mana*, c'est une conception universelle dans les sociétés primitives (51), et nous la retrouvons explicite dans Homère (52). Mais ce qu'il y a de nouveau dans Hésiode, c'est que la pensée se fixe sur un élément défini, sur une fonction sociale déterminée dont l'aspect est essentiellement humain : la fonction judiciaire, que corrompt l' ὕβρις. Pour Homère, le *mana* procède des εὐδικίαι du roi (*Od.*, XIX, 111) : mais les εὐδικίαι sont tout autre chose que les δίκαι des rois-juges ; elles représentent la bonne tradition dans le sens plus général et le plus multiple (*Od.*, III, 244 : Nestor connaît les δίκαι,

(48) Sur ce moment d'anomie, voir Glotz, *Solidarité*, pp. 225-8.

(49) *Tr. et J.*, 214-6 : ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ (c'est-à-dire au pauvre homme) · οὐδὲ γὰρ ἐσθλός (c'est-à-dire le puissant, l'homme riche et bien né) ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς, | ἐγκύρσας ἄτησιν.

(50) A. Dieterich, *Mutter-Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig, 1905. Cf. les observations de M. Mauss in *Année sociologique*, IX, pp. 264-268. — Sur l'idée de la Κουροτρόφος, une des formes que prend la notion, cf. H. Usener, *Götternamen*, p. 154, et J. E. Harrison, *Themis*, p. 494. Dans le passage d'Hésiode, le mot sert d'épithète en vertu du processus général qu'a défini Usener (v. 228 : Εἰρήνη ...κουροτρόφος).

(51) Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, London, 1905 ; *Rameau d'Or*, trad. fr., I, pp. 1-4, cf. p. 172 sq. ; II, p. 13 et s.

(52) G. Murray in *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 70 et s.

c'est-à-dire beaucoup de « dits », de précédents : Glotz, *Solidarité*, p. 240); c'est la même pensée dans *Il.*, XVI, 542 : (Sarpédon) ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσι τε καὶ σθένει ᾧ (cf. *Hymne à Dém.*, 154). S'il est question dans l'*Iliade*, XVI, 384 et s., des tempêtes déchaînées par Zeus quand des σκολιαὶ θέμιστες sont rendues et que la δίκη est chassée, il y a là — peut-être, car θέμιστες ne signifie pas nécessairement sentence judiciaire — un pressentiment qui vaut d'être noté, mais à condition d'ajouter que ces θέμιστες ne sont pas encore, tant s'en faut (voir p. 15), les δίκαι que connaît Hésiode et qui représentent une organisation de justice plus avancée et plus systématique.

En somme, le terme d' ὕβρις chez Hésiode a pris une valeur plus pleine, à la fois plus « mystique » et plus sociale : plus sociale, en ce qu'il est devenu une désignation générale pour les manquements à la règle ; mais plus mystique par là même, en ce que la pensée commune, à ce stade, *réalise* nécessairement le principe du mal conçu comme « anomie ».

III. Entre Hésiode et l'âge classique, c'est seulement la poésie de Solon et de Théognis qui nous offre un groupe notable d'exemples. Groupe assez cohérent : ces deux poètes ont beau ne pas être contemporains, mais plutôt se succéder ; ils ont beau n'être pas compatriotes ni de même tempérament : ils ont le spectacle de réalités sociales assez voisines (53) ; ils s'expriment tous deux, à l'ordinaire, dans cette forme élégiaque

(53) Sur la patrie (*Megara Nisaia*, soit la Mégare de l'isthme de Corinthe) et l'époque (première moitié du vi^e siècle) de Théognis, l'opinion traditionnelle nous paraît la seule plausible : voir la discussion récente et approfondie de T. Hudson-Williams dans son édition (London, 1910), pp. 4-12. Cf. en particulier les vers 773 et s., qui ne peuvent faire allusion qu'à l'émotion provoquée en Grèce par les conquêtes de Cyrus en Asie-Mineure (545). A Mégare, Théognis a été le contemporain de troubles sur lesquels nous renseignent seulement quelques indications d'Aristote (*Polit.*, IV, 12, 1300 a 17; V, 2, 1302 b 31 ; 4, 1304 b 35) et de Plutarque (*Qu. gr.*, XVIII) : c'est une période de révolutions politiques sous lesquelles on aperçoit d'âpres luttes de classes : il y a d'une part une aristocratie de propriétaires fonciers, représentant la tradition des γένη, d'autre part les « nouveaux riches » forts de l'empire grandissant de la propriété mobilière, et une plèbe confuse sur laquelle s'appuient parfois ces derniers, qui commence à rentrer dans les cadres de la cité (v. 53-56 ; cf. 46 et 290) et qui procède volontiers, à l'égard de ses adversaires, par l'expropriation brutale. Théognis tient pour la première classe, qu'il désigne par le terme d'ἀγαθοί, contre les autres — plèbe et « nouveaux riches » — qui sont pour lui les κακοί : il écrit au lendemain d'une victoire de ses adversaires.

qui a une tout autre valeur que celle d'une convention littéraire, qui caractérise une forme et une phase de la pensée morale chez les Grecs. Les mêmes notions s'imposent à leur poésie et s'expriment en elle (54).

Une première obversation doit justement porter sur le genre même de l'élégie. Pendant toute une période, c'est dans le distique, isolé ou qui tend à l'être, dans le distique défini et souvent lapidaire, que les idées morales ont pris corps : forme sociale et fonds commun, à ce point que de bien des vers on ne pouvait dire l'auteur. La pensée éthique a donc ce double caractère d'être parfaitement socialisée, autant sans doute qu'elle a jamais pu l'être, et d'atteindre un degré de généralité qu'Hésiode ne pouvait que nous faire pressentir : car Hésiode part du singulier, il est toujours prêt à y revenir ; l'élégie vit du général, d'une généralité qui, par la vertu de la tradition accumulée, représente comme un capital de pensée. De là, tout ensemble, la continuité que manifeste la notion, et la valeur concentrée qu'elle recèle, presque énigmatique au premier moment.

En effet, on est frappé de voir combien le terme ὕβρις s'est encore spiritualisé chez Solon : nulle part, il ne désigne des actes définis de violence ; il l'eût pu cependant : mais jamais il ne s'applique par exemple au traitement subi par les débiteurs insolvables. Il n'évoque pas, il ne veut pas évoquer immédiatement de faits concrets. — Même chose chez Théognis. Ceux qu'il flétrit ne forment pas une catégorie particulière d'ὑβρίζοντες auxquels le mot s'appliquerait par un transfert de sens. Par tempérament, Théognis devrait être explicite. Il ne l'est pas : une réalité sociale s'atteste derrière ses diatribes, mais laquelle, nous sommes réduits presque à le deviner. Le crime de ses ennemis, c'est l'ὕβρις : mot puissant, et dont le prestige occupe d'emblée l'esprit. A force de vouloir tout dire, on pourrait presque insinuer qu'il ne veut rien dire, — rien de défini. Cela est vrai, en un sens : sa valeur impérieuse est antérieure à ses déterminations. Les démarches de la pensée morale sont ici à l'inverse de la logique abstraite : il ne se constitue pas un

(54) Pour le rapport dans l'expression, cf. Solon, II, 11 et XII, 12 — et Théognis, 380 (ἀδίκοις ἔργμασι πείθεσθαι) à propos de l' ὕβρις. Cf. n. 55.

concept sous l'extension duquel rentreraient de nouvelles espèces ; devant le désordre social, l'ὕβρις est immédiatement sentie et son nom invinciblement évoqué.

Mais la notion s'approfondit : elle s'alimente d'un sentiment nouveau, et ce sentiment reflète bien une réalité sociale.

Le VIIe et le VIe siècles, autant que nous en pouvons juger, sont une époque critique dans l'histoire de l'âme grecque. La rupture des cadres s'achève : le développement d'une économie interurbaine provoque, ou tout au moins conditionne une poussée d'individualisme. Une psychologie commerçante se crée. La fièvre des richesses passe dans le monde. C'est dans un tel milieu que la notion de l'ὕβρις se développe (55) : en face du changement, l'attitude d'une pensée morale fixée dans la tradition ne peut être que la défiance. A Solon lui-même, elle s'impose : Solon pourtant a commercé, « désiré les richesses » ; mais sa pensée profonde, inconsciente peut-être, voudrait se détourner de cet esprit d'entreprise qui trop souvent s'accompagne d' « injustice » ; et sa poésie laisse entrevoir l'inquiétude de la conscience grecque qui aurait encore besoin de permanent, de stable, et qui doit constater le va-et-vient qui règne d'une condition sociale à l'autre.

On s'exposerait à méconnaître le sens de la pensée morale représentée par Solon si, dans l'œuvre de celui-ci, on n'attribuait qu'un rôle subordonné ou simplement préliminaire à l'élégie sur la richesse (fr. XII). Entre la richesse poursuivie ἐφ' ὕβριος (XII, 11 ; cf. 16) et l'autre, il y a opposition morale, non pas seulement au sens banal et superficiel du mot, mais en un sens profond et religieux : il y a d'une part les biens durables, dont la subsistance, à travers de nombreuses générations et entre les mains du même groupe familial, est le témoignage et la garantie du bon vouloir de la divinité ; d'autre part, le gain par à-coups, dont le « désir » est l'essence même de la psychologie commerçante, et qu'anéantit, immédiate ou tardive, une δίκη (XII, 8 ; cf. 25 et suiv.) dont la notion s'apparente de très près à celle de la Νέμεσις : aussi bien, la Δίκη divine, qui poursuit sa victime jusqu'à satisfaction totale, connaît le présent et l'avenir (II, 14-16) : elle conserve des traits de la δίκη primitive, conçue comme ordre général des choses, et elle représente comme une fatalité ; on aperçoit ici la plasticité d'une même notion morale qui admet des uti-

(55) Théognis, 835-6 : κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις ; 153-4 : ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται | ἀνθρώπῳ (= Solon, IV-V, 3-4) ; cf. 751.

lisations diverses et successives, à l'âge du γένος, au moment d'Hésiode, à l'époque des élégiaques. En tout cas, il faut bien entendre le κέρδος au sens des élégiaques. Ce gain-là, que Solon paraît désigner en des vers obscurs (XII, 65-70; cf. Théognis, 585-590, avec une tout autre version) du terme de συντυχίη (56), porte en soi un principe pernicieux et sinistre, une ἄτη (XII, 13; 68; 75) qui est le contraire même de l'εὐδαιμονία (et on pourrait observer que, si ce dernier terme n'a guère maintenu le sens de « richesse », c'est que, la richesse ayant partiellement changé de caractère, il ne se prêtait plus à en exprimer la notion). Sur cette opposition entre le durable et le précaire (cf. déjà Hés., *Tr.* et *J.*, 230 : χρήματα δ'οὐχ ἁρπακτὰ, θεοσδότα πολλὸν ἀμείνω), voir XII, 9 et s., et XIV où la pensée apparente et sans doute même la pensée consciente est de morale abstraite et assez vague, mais où survit l'idée latente d'une antithèse entre l'ordre traditionnel des choses et le nouveau, — entre l'ἀρετή des ἀγαθοί et le πλοῦτος des κακοί ; on rapprochera Théognis, 149-150, dont l'expression est toute voisine. — Même conception dans Bacchyl., XV, 57-61.

Ce qu'il y a de plus caractéristique dans la notion de l'ὕβρις, chez les élégiaques, c'est qu'elle nous laisse apercevoir, malgré tout, l'avènement d'une classe nouvelle, l'aristocratie commerçante qui suscite les tyrannies : c'est d'elle que se défie Solon, comme c'est elle qu'attaque Théognis (57) : ardente à gagner sans l'aveu des Dieux, toujours portée à s'élever plus haut, sans mesure, prompte au changement et prête au despotisme, elle est vraiment le lieu de l'ὕβρις, de l'esprit d'orgueil et de perdition. — De là, non seulement ce qu'il y a de « réactionnaire » dans la poésie de Théognis, pour qui l'homme de bien, détenteur de la vérité morale et religieuse, c'est l'homme, en

(56) Cf. Hérod., I, 32, qui fait dire à Solon lui-même : πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχέειν, μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα; Euripide, *Médée*, 1229-30 : ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος (ici ὄλβος n'a plus gardé que le sens de « richesse ») εὐτυχεστέρος ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ..

(57) Solon, II, 5 et s. : αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν | ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι, | δήμου δ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον | ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν · | οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον; cf. 33 et s., et fr. IX-X ; Théognis, 44-6 : ὅταν ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσιν ἄδῃ, | δήμόν τε φθείρωσι, δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν | (il s'agit de la plèbe, naguère hors de la πόλις et que ces « mauvais bergers » y font rentrer : pour l'emploi de δίκαι, cf. 54) οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος ; 39-42 : Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκῃ ἄνδρα | εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης · | ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔθ' οἵδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ | τετράφαται πολλὴν ἐς κακότητα πεσεῖν (annonce d'une prochaine et inévitable tyrannie); 833-6 : ἀλλ' ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις | πολλῶν ἐξ ἀγαθῶν ἐς κακότητ' ἔβαλεν.

fait, des vieux γένη appuyés sur l'antique propriété foncière, — mais aussi ce qu'il y a de « conservateur » dans la conception que Solon lui-même se fait de l'ordre, antithèse de l'ὕβρις, ce qu'il y a de statique et de traditionnel dans son idée de l'*eunomie* (58) qui n'est pas encore l'organisation par les lois (59), qui est bien plutôt le maintien de l'équilibre, d'une inégalité équitable entre ceux qu'il appelle, tout comme Théognis, les « bons » — ce sont les bien-nés — et les « mauvais » — ce sont les vilains (60).

Ainsi les élégiaques continuent Hésiode, mais en l'enrichissant. Le sentiment se fait jour, maintenant, de la solidarité dans la cité (61), compromise et entamée par une mystérieuse puissance de mal (62). Sentiment religieux plus que jamais, étant donnée la notion particulière de « l'eunomie » qui y préside : de là l'idée, — l'idée qui se répète, qui obsède — que, dans la cité, l'ὕβρις des uns entraîne, par le châtiment divin, la perte de tous (63). — Mais contre-partie instructive : à me-

(58) Le terme εὐνομίη apparaît, avec un accent religieux, II, 33, par opposition à δυσνομίη, mot dont le sens s'est enrichi depuis [Hés.], *Théog.*, 230. Du reste, tout le passage, où l'on voit seulement que l'εὐνομίη réprime l'ὕβρις (35), ne nous renseignerait guère, par lui-même, sur la conception que se fait Solon de la « bonne constitution » : on aperçoit seulement que la δυσνομίη, dont l'idée répond à un état d'agitation inquiète dans la cité, représente les usurpations violentes d'une classe sur une autre.

(59) La loi est encore désignée, au temps de Solon, du terme de θεσμός (cf. Busolt, *Gr. Gesch.* ², p. 173, n. 2 et p. 224, n. 1) ; c'est ainsi que Solon qualifie ses propres lois, XXXII, 18 ; cf. Hérod., I, 59 ; Aristote, Ἀθ. Πολ., XVI, 10. Dans XXXII, 16, la leçon ὁμοῦ, appuyée des témoignages concordants d'Aristide et de Plutarque, doit être maintenue contre νόμου (ap. Arist., Ἀθ. Πολ., XII).

(60) XXXI, 8-9 : οὐδέ (μοι ἀνδάνει) πιείρας χθονὸς | πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίαν ἔχειν. Cf. III-IV. Les termes de κακός et de ἐσθλός sont encore des désignations sociales, tout comme chez Théognis.

(61) Le sentiment de cette solidarité nouvelle n'est d'ailleurs pas encore parfait. Nous n'en jugeons pas seulement d'après Théognis (chez qui l'invective, au demeurant, ne va pas à nier la cité, même récente : cf. v. 39-42) : mais on connaît la fameuse règle de Solon, qui interdisait la neutralité dans les troubles intérieurs ; voir aussi XII, 5-6 : (δότε) εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοισ', ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν | , τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν ; sur l'aphorisme κακοὺς μίσει que l'antiquité prêtait à Solon, cf. Tournier, *Némésis*, p. 34, n. 2.

(62) Solon, IV, 3, pour justifier son principe politique, qu'il ne faut ni ἀνεῖναι, ni βιάζεσθαι le « peuple » : τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν... ; Théognis, 39 et s., 44 et s. (cités n. 57).

(63) L'ὕβρις, qui tantôt est envoyée par les Dieux et tantôt se développe spontanément (v. n. 65), n'en est pas moins dans tous les cas un principe sinistre

sure que la représentation de la société devient plus directe et plus complexe, la *psychologie*, dans ὕβρις, se dessine plus nette : c'est la « satiété » accompagnée d'orgueil qui l'engendre, — proverbe nouveau et national (64); et l'esprit d'imprudence et de vertige — *individuel* en principe — est l'antithèse de l'intelligence (65), de la sagesse réfléchie. Il n'y a pas là pour autant, remarquons-le bien, la conception toute positive et toute profane que l'on croirait. Chez Homère, nous avons vu la pensée mythique et la pensée psychologique obscurément associées : maintenant, elles se dissocient, et pourtant le même terme les connote toujours toutes deux : étrange unité de la notion qui serait, pour une logique abstraite, contradiction, — l'ὕβρις étant tout ensemble le principe fatal que les Dieux suscitent (Théognis, 151 ; cf. 731-2) et le produit de la liberté humaine, indépendant de la causalité divine (Solon, II, 1 et s., et Théognis, 835 et s., remarquablement voisins par la pensée). En fait, cette opposition se ramène à celle qui se précisera par la suite, et dont nous indiquons la raison d'être : l'ὕβρις est à la fois du naturel et du « surnaturel ». La représentation substantialiste continue de prévaloir dans le terme; mais comme cette pensée s'exerce sur un donné social plus complexe et cependant directement perçu, l'analyse psychologique peut s'approfondir.

qui entraîne fatalement la vindicte des Dieux pour la perdition de toute une cité : Solon, II, 5 et s.; Théognis, 43 et s.; 541-2 : Δειμαίνω μὴ τήνδε πόλιν, Πολυπαΐδη, ὕβρις, | ἥπερ Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσεν ; 603-4 : Τοιάδε καὶ Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις, | οἷα τὰ νῦν ἱερὴν τήνδε πόλιν κατέχει ; 1103-4 : Ὕβρις καὶ Μάγνητα ἀπώλεσε καὶ Κολοφῶνα | καὶ Σμύρνην · πάντως, Κύρνε, καὶ ὅμμ' (Welcker : ἅμμ') ἀπολεῖ. Cette notion apparaît ainsi plus fréquemment, et sous un aspect plus réaliste, que chez Hésiode.

(64) Τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν : Solon, IX, 3-4 = Théognis, 153-4. Cf. Théognis, 751 : πλούτῳ κεκορημένος ; chez Solon, II, 35 et Théognis, 1175, le mot κόρος, rapproché de ὕβρις, implique à lui seul l'idée de l'insolence et de la présomption funestes. Cf. l'oracle cité par Hérodote, VIII, 77 : κόρον ὕβριος υἱόν ; Pind., *O.*, XIII, 13 : ὕβριν κόρου ματέρα θρασύμυθον. Rapport inverse : la psychologie, dans ὕβρις, est donc plutôt incertaine encore, mais il est notable de la voir s'enrichir maintenant, et par le sentiment immédiat d'un état nouveau de société : Diogène Laerte (I, 59) cite, comme un « dit » de Solon : τὸν μὲν κόρον τοῦ πλούτου γεννᾶσθαι, τὴν δ' ὕβριν ὑπὸ τοῦ κόρου ; cf. Eurip., fr. 441, ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος.

(65) Théognis, 1173-5 : (γνώμη) ἥ πολὺ κρείσσων | ὑβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου ἔστι.

Le changement de la société a donc retenti sur la notion. Mais la notion ne s'est pas seulement transformée : le gain de la pensée est indéniable. Sans doute, l'ὕβρις n'a rien perdu de son vague mystérieux : en un sens, cet aspect s'accentuerait plutôt. Mais comme le sentiment de la société, si voilé qu'il veuille rester, est autrement riche dans l'ὕβρις des élégiaques que dans l'ὕβρις hésiodique, la pensée se prépare à exercer une prise directe sur la réalité. C'est un moment de transition que dénonce la poésie d'un Solon et d'un Théognis (66) : et la cité s'instaurant maintenant, il faudra bien que fléchisse cet esprit de tradition qui commande encore, pour une part, la réflexion du premier, il faudra bien que tombe le privilège désormais anachronique de l'εὐγένεια dont le prestige obsède encore l'esprit du second. On entrevoit que la pensée morale pourra dominer, sinon exorciser complètement, le fantôme de l'ὕβρις.

IV. La poésie de Pindare, elle, est d'une sérénité trop hautaine, elle plane dans l'atmosphère du mythe trop constamment pour pouvoir retenir la sensation immédiate du social : et néanmoins, par l'usage qu'elle fait de la notion d'ὕβρις, dans le sentiment qu'elle lui associe et comme dans le ton même où le terme s'y produit, on doit ressaisir l'écho d'un certain état collectif. Il n'est pas indifférent, d'abord, que la pensée morale revienne au mythe qu'avec les élégiaques elle avait plus ou moins quitté : forcément, elle y revient dans un esprit nouveau ; en repoussant dans le passé des légendes l'image pathétique de l'ὕβρις (67), en accumulant avec complaisance les allusions aux désordres insolents qui, en des temps abolis, dressèrent contre la divinité les grands impies et les monstres illustres, elle atteste un obscur parti pris que ne commandaient avec un tel empire ni la loi du genre ni le tempérament du poète : il y fallait, dans la conscience grecque, comme une âme de quié-

(66) Particulièrement notable, encore que timide, est la protestation de Théognis, 731 et s., à propos de l'ὕβρις même, contre le principe religieux de la solidarité familiale en vertu duquel les fils répondent pour les pères.

(67) Pind., *P.*, II, 28-9 (ὕβρις d'Ixion); IV, 111-12; X, 36 (ὕβριν ... κνωδάλων, monstres domptés par Apollon) ; *N.*, I, 50 (ὕβριν κνωδάλων, monstres envoyés contre Héraclès). Cf. Bacchyl., XIII, 25-6.

tude. Qu'il n'y ait là, du sentiment de l'ὕβρις, qu'un aspect, nous le verrons : mais il importe de le marquer. Ici plus particulièrement, la poésie chorale est pénétrée d'optimisme : de préférence, elle chante l'ὕβρις vaincue (68), elle exalte ceux qui savent, sous la paisible influence de l'hérédité et des traditions familiales, suivre leur chemin loin des voies de l'ὕβρις (69).

C'est bien à un état d'âme nouveau que répond l'état nouveau de l'idée : on voit s'affirmer, en ce ve siècle commençant, une pensée autrement forte et confiante qu'elle n'avait pu l'être tant que le passé achevait de se dissoudre, celle de l'ordre. Ordre de la société, car l'εὐνομία devient organisation complexe, et par suite rationnelle, dans et par la cité, en vertu de la *loi*, — et dans un milieu que pénètre l'intelligence, l' « erreur » des hommes perd de son sens fatal. Ordre du monde aussi, car le sentiment de l'eunomie nouvelle s'étend à l'univers, et la notion des *lois* de la nature apparaît, qui succède à la fatalité de la Μοῖρα.

Sur l'évolution du concept de loi, nous devons nous borner ici à quelques indications. Chez Hérodote, le mot νόμος a encore, presque constamment, le sens de « coutume », et la valeur du terme εὐνομίη (I, 65 ; II, 124) n'a guère changé depuis Solon. Cependant le même Hérodote qualifie déjà de νόμοι les lois de Solon (I, 29) et de νόμος une règle consciemment établie par un groupe social (I, 144) ; surtout, son Histoire répond à un moment décisif de la pensée grecque : par le spectacle des multiples νόμοι, des coutumes divergentes et souvent étranges de nombreux peuples, l'organisation sociale apparaît une œuvre humaine, produit de la *croyance* (νόμος-νομίζειν) : croyance brute chez les Barbares, croyance rationnelle dans la cité grecque. A ce moment, le νόμος commence à s'opposer à la φύσις et devient une véritable catégorie. Le terme suggère ou exprime l'idée de « convention » ; mais la notion d'un ordre essentiel des choses se perpétue en lui, et ainsi il n'y a pas seulement antithèse, mais synthèse entre la « nature » et la « loi ». Tout ce mouvement de pensée correspond à un progrès social : à Athènes, les lois de Solon ont établi une base de la cité ; elles constituent un *corpus* (Francotte, *Mél. de dr. public gr.*, p. 5), auquel peu à peu s'adjoignent de nouveaux éléments que dans la suite

(68) *P.*, VIII, 12, invocation à Ἀσυχία : τίθεις ὕβριν ἐν ἄντλῳ.

(69) *I.*, III, 25-7 : famille des Cléonymides, τοί μὲν ἐν Θήβαισι τιμάεντες ἀρχᾶθεν λέγονται | πρόξενοί τ' ἀμφικτιόνων κελαδεννᾶς τ' ὀρφανοί | ὕβριος. Cf. *P.*, IV, 284 ; XI, 54-6.

on rapporte souvent au nom même de Solon ; d'où la notion d'un *système* des lois.

C'est dans le même moment que l'idée de loi s'étend à l'univers : Héraclite applique le terme de νόμος à la loi de la nature (cf. Hirzel, *Themis*, p. 392 et s.). Du même Héraclite — qui, par ailleurs, exprime avec force l'idée du νόμος prestigieux de la cité (μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ τοῦ τείχεος) — est la formule célèbre (fr. 29 B) : ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα · εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι : cette notion des Erinyes et de la Dikè n'est pas essentiellement nouvelle (Rivaud, *Probl. du dev.*, p. 124, n. 266; cf. J. E. Harrison, *Themis*, p. 515 et s.), mais la pensée rationnelle, qui a grandi parallèlement à l'évolution du terme νόμος, pénètre la pensée antique et mythique, et nie le désordre dans la nature, naguère considéré comme possible (Aristote, *Météor*, I, 8, 345 a 15 (70).

V. Sur la constitution de l'ὕβρις comme notion religiosomorale, la tragédie eut une action profonde, définitive, et qu'expliquent suffisamment ses origines, ses caractères, sa fonction même. Marquons les traits nouveaux.

Le plus extérieur n'est point, il s'en faut, indifférent : autant l'ὕβρις jusque là apparaissait ou localisée ou imprécise, autant l'ὕβρις chez les tragiques se multiplie en attentats définis et distincts. On n'en finirait pas de dénombrer les actes particuliers auxquels successivement le terme s'applique : sacrilèges de toutes sortes, outrage aux morts, offenses aux parents, violation des droits de l'hospitalité, adultère, inceste, suicide, attentats contre l'autorité, injures verbales ou réelles, il y a de tout (71). L'unité de la notion n'en est pas atteinte, parce que

(70) Voir aussi, sur ce que la Μοῖρα comportait de contingence, Nägelsbach-Autenrieth, *Homer. Theol.*, p. 424 et s., Hirzel, *Themis*, p. 399. La représentation traditionnelle est encore dans Eurip., fr. 920 : ἡ φύσις ἡ νόμων οὐδὲν μέλει.

(71) Esch., *Suppl.*, 31, 80, 103, 426, 528, 817, 845 : ὕβρις des fils d'Ægyptos, voir n. 72, 73 ; *Sept*, 406, 502 : attentat contre la majesté des Dieux ; *Perses*, 806 : sacrilèges (des Perses en Grèce) ; Soph., *Aj.*, 560 : injures réelles ; 1092 et 1385 : outrage aux morts (refus de la sépulture) ; *El.*, 271 : union avec le meurtrier d'un parent, conçue comme une souillure ; 613 : contre le respect dû aux parents ; 790 et 794 : outrage aux morts (injures) ; 881 : moqueries outrageantes ; *Œ. R.*, 873 : despotisme ; *Œ. C.*, 120 : profanation d'un lieu consacré ; 960 : injures verbales ; 1029 : violences sur la personne des faibles ; *Ant.*, 309, 480 : attentat contre l'autorité ; *Trach.*, 280, violation des droits religieux de l'hospitalité ; 887 : suicide ; *Phil.*, 396, 1364 : atteinte au droit de l'hérédité ; Eurip., *Bacch.*, 375, 516, 1297, 1347 : outrages à un Dieu ; 1311 : injures réelles ; *El.*, 46, 257 : ὕβρις dans les relations sexuelles avec une femme d'un rang supérieur ; 58 : mauvais

le développement de la notion est continu : comme par le passé, l'ὕβρις est une réalité vivante ; elle ne se fragmente pas. Mais, ce qui représente déjà un effort de l'analyse, c'est que, d'un acte d'ὕβρις à l'autre, on peut établir une correspondance intelligible, et qu'on aperçoit comment toute cette multiplicité s'ordonne sous la notion de l'attentat religieux réprimé par la cité — d'où, notamment, l'association fréquente entre le terme ὕβρις et l'idée des τεμένη ou des ἱδρύματα dont le respect est réclamé, assuré par le Chœur ou le chef, symbolisant le groupe social présent et actif. Par là se laisse pressentir cette synthèse que la conscience commune veut établir entre les idées des divers actes délictueux qui représentent comme différents étages de société et de moralité. Dans le terme ὕβρις désormais, il y a à la fois du concret et de l'abstrait : du concret, parce qu'il continue d'évoquer un être sinistre, une substance néfaste ; mais de l'abstrait aussi, parce que, pouvant s'appliquer à tous les actes qui appellent une *sanction* certaine et définie, il en vient presque à exprimer la notion générale du délit. Le « mal » tend à devenir l' « injustice ».

En définitive, c'est bien avec l'idée de sanction, en fonction d'elle, que l'idée d'ὕβρις a varié : au lieu de la Δίκη lointaine qu'invoquait Hésiode, c'est la justice organisée des hommes — sans préjudice toutefois de la punition divine — qu'appelle maintenant l'ὕβρις. Sentiment latent, si l'on veut, mais continu, et qui entretient la notion. Ici se laisse bien pénétrer l'esprit moral de la tragédie. On dira d'Euripide qu'il fait descendre la tragédie du ciel sur la terre, qu'il embourgeoise le drame : expressions forcées d'une vérité qui n'est pas propre à lui puisque, de notre point de vue, c'est la Grèce du temps, la cité du temps qui transparaît dans l'œuvre de tous les tragiques, puisque c'est le sentiment d'une certaine organisation sociale qui s'exprime dans leur idée de l'ὕβρις. Cela ne nous empêche pas

traitements à l'égard d'un orphelin ; 266 : injures à l'adresse d'un parent ; 331 : moqueries outrageantes ; 902 : outrages aux morts (injures) ; *Héracl.*, 17 : contre le respect dû à un lieu saint ; 924 : contre des orphelins ; *Hippol.*, 1073 : inceste (relations coupables avec l'épouse du père) ; *I. T.*, 13 : adultère (de la part d'un étranger) ; *Médée*, 1366 : adultère (très différent du dernier cas : de la part du mari) ; *Suppl.*, 633 : attentat contre la majesté d'un Dieu et profanation d'un lieu saint ; *Troy.*, 69 : attentat contre un Dieu ; fr. 128 : moqueries outrageantes.

d'observer, chez Euripide, une espèce de procédé, et que le symbole tourne à la transposition : ainsi on retrouve l'ὕβρις ἐπικλήρων dans *El.*, 58, qui offre un curieux rapprochement avec Isée, III, 45-46. Chez Eschyle et Sophocle, il y a plus de symbole, donc plus de vérité tragique. Surtout chez le premier : on pourrait caractériser sa « philosophie sociale », s'il en était une, par le sentiment profond de l'intégration du γένος à la cité, et du passé au présent : en sanctionnant pour une part la morale antique, à quoi renvoie souvent la tragédie, la cité affirme une organisation d'autant plus solide et efficace — antithèse éclatante de l'anomie dont la pensée obsédait la poésie du VIIIe au VIe siècle. C'est dans le cadre de cette organisation que se définit l'ὕβρις. Rien de plus caractéristique à cet égard qu'une des pièces les plus archaïques, les *Suppliantes* : l'ὕβρις des fils d'Ægyptos, c'est la violation de la vieille θέμις qui prohibe l'union à l'intérieur du γένος (72), c'est l'infraction à la règle qui exige le consentement du père au mariage, c'est aussi l'abus de la force contre le plus faible que protègent et le respect d'un lieu saint et la puissance active de la collectivité, c'est la manifestation du despotisme contre quoi se dresse la conscience de la démocratie (73) : c'est en définitive la violation de la morale, de la plus antique comme de la plus récente, qui a pour appui et garantie la force incoercible de la cité. Et comme cette représentation, explicite ou non, mais toujours présente, commande au fond la pensée morale des tragiques, c'est elle aussi qui donne son aspect nouveau, son contenu nouveau à l'ὕβρις en général.

(72) Contrairement à l'opinion de Welcker, *Kl. Schr.*, IV, pp. 122 et s., suivi par H. Weil dans son édition des *Suppliantes*, p. VI, il nous paraît impossible de ne pas considérer comme fondamentale, dans la donnée de la pièce, l'idée de l'inceste : autrement, d'où viendrait l'horreur exprimée par les Danaïdes pour un mariage qu'elles qualifient, en lui-même, de ἀσεβῆ (v. 10) et dont elles disent formellement (v. 38) : ὧν θέμις εἴργει ? Il ne sert à rien d'invoquer, comme Weil, la règle de l'époque classique, qui, en effet, est beaucoup plus tolérante pour les unions entre consanguins ; la θέμις ou loi du clan est tout autre chose : c'est proprement la loi d'exogamie. Cf. v. 225 : ἐχθρὼν ὁμαίμων καὶ μιαινόντων γένος, et noter l'emploi du mot φίλους au v. 336. Voir aussi l'allusion dans *Prom.*, 855 : φεύγουσα συγγενῆ γάμον ἀνεψιῶν.

(73) Esch., *Suppl.*, 486-9, où ces divers points de vue se trouvent indiqués ; 845 ; cf. 942 sq., 980 sq.

Dans l'élaboration de l'idée d'ὕβρις, on pourrait définir ce dernier progrès une volonté de pensée claire : par le sentiment actuel, que suggère le terme, d'une organisation efficace de la société, par la multiplicité des actes définis qu'il embrasse, par la séparation qui s'indique en conséquence, chez les tragiques mêmes, entre le religieux et le profane, le nouvel état de l'ὕβρις atteste un effort de l'intelligence, de la raison. Et ce mouvement de la pensée apparaît solidaire d'un certain individualisme. De fait, la notion objective de l'ὕβρις tend bien à se préciser, pour une part, dans celle d'une atteinte à l'individu, et la représentation des rapports individuels est même transposée dans l'idée de la faute religieuse : par ὕβρις — chose nouvelle — il s'agit souvent du sacrilège ou du blasphème qui attentent à une divinité personnelle, spécialement conçue comme personne; quant aux êtres humains qui sont la victime de l'ὕβρις, c'est, dans des situations caractéristiques, pour les orphelins par exemple, l'absence du groupe familial qui rend possible l'ὕβρις et nécessaire l'intervention de la cité. — D'autre part, la notion subjective de l'ὕβρις est plus que jamais conçue pour elle-même : « insolence » toujours et aberration, elle se manifeste pourtant produit de la liberté, émanation de l'individu ; tout ensemble, Eschyle proteste contre la conception d'un *fatum* où le malheur inévitable serait l'aveugle talion de la prospérité, et dans l'ὕβρις de l'individu, dans la faute individuelle, il localise la cause des désastres (74). A ce point de vue aussi, nous voyons la pensée se conquérir elle-même : elle dépasse la fatalité et elle affirme l'individu.

Et pourtant, même après ce progrès, l'ὕβρις n'est pas encore absorbée par la raison. Nous l'avons noté : si elle devient notion quelque peu abstraite, elle reste aussi notion concrète ; l'idée subsiste d'un esprit de perdition qui souffle où il veut, l'idée de la faute inévitable, mystérieuse et qu'on ne saurait même localiser qu'après coup (75) — quand la catastrophe l'a

(74) Esch., *Ag.*, 750-771.

(75) Dans une pièce comme les *Bacchantes* d'Euripide, le tragique réside précisément dans l'espèce d'équivoque qui entoure l'ὕβρις : c'est l'ὕβρις que Penthée poursuit chez les Bacchantes (113, 779), et c'est l'ὕβρις dont il sera convaincu lui-même et qui causera sa perte (cf. n. 71).

dénoncée — l'idée enfin d'une réalité du néfaste qui ne sera jamais transparente à l'esprit. Comment cet indéfini, cet au-delà se réfracte dans la notion de l'atteinte à l'individu et dans l'idée de la volonté délictuelle, nous aurons à l'étudier. Pour l'instant, recueillons les résultats de l'étude dans leur ensemble.

Nous avons vu se développer une notion morale : incertaine encore, modeste et subordonnée chez Homère où elle se réduit parfois à l'idée du surdroit, elle n'en a pas moins déjà une substance religieuse ; chez Hésiode et les élégiaques, elle s'intensifie à la fois et gagne en étendue : par l'idée pathétique d'une « anomie » qui n'appelle pas encore la sanction des hommes, elle retient le sentiment du trouble social ; chez les tragiques, elle se multiplie, en un sens elle se monnaye presque : la pensée alors s'insère dans la représentation d'une société organisée qu'on peut dire qu'elle pressentait : l'idée du « mal » tend à devenir celle du « délit », l'idée du « désordre », celle de l'atteinte à la personne.

Les moments successifs de ce progrès seraient inintelligibles sans la notion des moments sociaux qui leur répondent : celui du γένος, celui de la dissolution du γένος, celui de l'établissement de la cité, celui de la cité souveraine. Et voilà une première donnée. Mais on peut aussi parler d'un développement interne de la notion : parallèle à une évolution sociale prolongée, continue, et que nous pouvons suivre à l'état d'isolement, en terrain clos, l'évolution de la pensée manifeste aussi, à sa façon, une véritable continuité. Ce qui s'indique là, c'est la fonction du mot. Sans mot, pas de pensée — et de pensée morale moins que d'autre : or, ce que la permanence du terme laisse subsister des états premiers de la notion, c'est justement cette idée d'une réalité du « mal », substantielle et, en son fond, inconcevable, qui continue de vivre avec éclat dans la tragédie. Ne serait-ce pas que dans les notions morales, il y a toujours un résidu impénétrable à la pensée claire? Ce que nous appelons réflexion, analyse, raison, et dont nous avons pu marquer l'empire grandissant, ne réussit pas à entamer ce noyau là : le mot, reçu par les consciences, affirme un prestige spécial, il impose à l'intelligence des individus la

représentation d'une chose plus ou moins surnaturelle. Le terme d'ὕβρις sous ce rapport, avec le vêtement mythique d'ailleurs qu'il fallait à la pensée grecque, est bien le plus instructif qui soit.

Quant au progrès même de la notion, nous retiendrons d'abord une donnée essentielle : si générale, si essentiellement morale, si « idéaliste » qu'elle puisse être, nous avons aperçu une relation immédiate entre chacun de ses moments et un état correspondant de l'institution judiciaire. Les formes successives de la δίκη, l'établissement d'une justice sociale de plus en plus souveraine se reflètent dans son évolution. Quelle portée peut avoir l'observation, nous ne le savons pas encore : mais qu'il faille retenir l'idée d'un rapport étroit entre les produits de la pensée morale et les formes de l'organisation sociale, cela nous apparaît légitime.

Aussi bien, il ne s'agit pas d'un rapport externe : le sentiment même, l'idée même, plus ou moins nette, de l'institution est impliquée dans les états successifs de l'ὕβρις. Ce n'est pas tout, et nous voici amenés à définir, du terme moral étudié — et de tous, sous bénéfice d'inventaire — ce caractère fondamental : il n'est pas le nom d'*une* chose, il n'exprime pas *une* notion délimitée et autonome, pas plus qu'il n'évoque nécessairement des images précises : il enveloppe une série, en soi indéfinie, de représentations variant en fonction les unes des autres; nous avons vu ainsi, progressant du même mouvement et en relation réciproque, les idées de violence injuste, de l'aveuglement d'un coupable, du fonctionnement de la justice, de la sanction du mal, de l'ordre du monde et de l'ordre dans la société, et jusqu'à celle de l'organisme que constitue la société elle-même.

Au centre de tout ce système, nous avons reconnu un sentiment *sui generis* : le sentiment que la société a de soi. Il oscille entre deux pôles : la confiance, la quiétude d'une part; le trouble, le malaise ou le désarroi de l'autre. Au vrai, ces deux extrêmes dont l'opposition même produit ou aiguise la conscience, doivent avoir chacun leur rôle : ce qui fait l'intérêt d'ὕβρις, ce qui, par ce seul terme, se situe dans la pensée morale du Grec, c'est tout ensemble le besoin profond d'une réalité

stable, de la société solide et efficace, et la volonté obscure ou inquiète du progrès.

On voit en même temps, quant à l'objet spécial de notre étude, comment il s'éclaire de cette première vue. Puisque les éléments de la notion sont en relation réciproque, l'idée de l'individu, qui est la victime de l'ὕβρις, et celle de la société, qui la réprouve ou la réprime, nous apparaissent liées l'une à l'autre : à mesure que progresse celle-ci, celle-là revendique un droit plus assuré; et d'autre part, le développement que nous verrons se conclure par la création d'un *délit* de l'ὕβρις a consisté à intégrer de plus en plus à la société ce qui était en quelque sorte en dehors d'elle, ce qui se présentait à l'origine comme surdroit ou comme acte de guerre.

PREMIÈRE PARTIE

LES NOTIONS DE DÉLIT ET DE PEINE

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DU DÉLIT

Nous étudierons ici les termes de la famille de ἀδικεῖν, qui expriment l'idée abstraite d'*injuria*, d'« injustice ». Voilà une notion qui d'une part est assez générale et devenue assez positive pour répondre, dans un grand nombre de cas, à notre concept du *délit*, et d'autre part désigne, par un de ses aspects essentiels, l'offense aux intérêts, à la personne, à la valeur propre de l'individu. Il est donc naturel et nécessaire de commencer par elle.

I

Aussi bien, nous n'atteignons pas, en ἀδικεῖν, ou du moins nous n'atteignons pas directement ce qu'il y a de plus primitif dans la notion du délit. Logiquement et chronologiquement, plusieurs termes se placent avant celui-là : ce sont ceux où prévaut la représentation du sacrilège, de la violation d'une chose sacrée d'où résulte la souillure du criminel. Nous définissons cette dernière notion comme un des aspects, ou un des pôles, de l'idée double et ambiguë qu'exprime le latin

sacer. Est *sacrum* tout ce qui, réservé et interdit, est aussi bien religieux et sanctifiant que redoutable et sinistre : le criminel, pour avoir attenté à une chose sacrée, est lui-même *sacer* ; il reste chargé de forces effrayantes qui en font un objet d'horreur, mais d'une horreur religieuse qui n'est pas essentiellement distincte de la *veneratio* puisqu'aussi bien le principe sacré qui vit en lui est, sous certaines conditions, utilisable à des fins religieuses (1).

De prime abord, nous rencontrons la question de la *souillure*. La position qu'on peut dire classique (représentée en dernier lieu par Glotz, *Solidarité*, pp. 229 et s.) est toute négative : la notion de souillure n'apparaît qu'au Moyen Age hellénique, et la religion se manifeste à point nommé pour donner satisfaction aux consciences dans un moment où la justice sociale, impuissante, les abandonne au désarroi. Pour ne rien dire de ce qu'il semble y avoir d'intellectualisme, d'« artificialisme » dans cette interprétation — car enfin les idées religieuses ne s'inventent pas à un moment donné pour répondre à tel ou tel besoin, et celle de *sacrum*, dont la notion de souillure n'est qu'un aspect, est bien la plus universelle qui soit — nous noterons pour l'instant, ayant à revenir sur certains problèmes spéciaux, les points suivants.

1° S'il importe de ne pas discuter à côté et de respecter la pensée sociale dans l'originalité de ses produits, c'est bien ici : pas d'anachronisme. Or, pour étrange que soit le fait, il apparaît que l'on considère la notion religieuse de pureté comme celle de la pureté *morale* : et, en vertu de ce postulat inconscient que la représentation du matériel se produit avant la conception du moral, instinctivement on hésitera à reculer dans le passé l'apparition des idées de pureté et d'impureté : les prescriptions religieuses concerneraient d'abord la propreté matérielle, ensuite seulement la pureté morale. En fait, la notion fondamentale de *tabou* n'est ni morale, ni matérielle, ou elle est les deux ; et en Grèce, ce n'est qu'à la faveur d'un développement secondaire — très tard dans les textes — que la pensée réfléchie met l'accent sur le premier terme : Rohde notamment (*Psyche*, II, p. 75, n. 2) signale le caractère « matérialiste » de la notion de μίασμα, en pleine époque classique.

2° On paraît (Glotz au moins) ne vouloir considérer, en fonction de l'idée de souillure, que l'homicide : mais l'homicide est un délit récent ;

(1) Notamment dans la peine qui, chez les sociétés primitives, est essentiellement *supplicium*, c'est-à-dire, au sens étymologique, moyen de libération pour le groupe vis-à-vis des puissances religieuses : la peine, qui s'apparente ainsi au sacrifice, exploite donc une *virtus* immanente au criminel. — Particulièrement net est le cas du φαρμακός où survit l'idée d'utiliser à des fins religieuses collectives la puissance mystique dont l'individu *sacer* est le sujet (v. 2e partie, chap. III).

des anciens délits — essentiellement sacrilèges — on ne dit rien. Et pourtant, la notion du φαρμακός est celle d'un criminel souillé — il est étrange que des auteurs comme Stengel (*Gr. Kultusalt.*, p. 117) ou Rohde (*Psyche*, II, p. 78) glissent sur ce fait essentiel : et c'est une notion antique s'il en fut, préhistorique.

3° Rapporter exclusivement, comme on le fait, l'idée de souillure aux enseignements « cathartiques » de Delphes, à l'influence de la religion apollinienne du VIIIe au VIe siècle, c'est confondre deux choses distinctes : il est bien certain que la *doctrine* de la souillure, avec toutes ses précisions dogmatiques, est de date relativement récente ; mais l'*idée* de la souillure est celle qui domine, en Grèce, tout un très vieux fonds religieux, celui même qu'a décrit miss Harrison dans ses *Prolegomena*.

4° Homère est couramment la caution, en matière d'époque primitive. Nous verrons que la pensée religieuse, plus voilée chez lui, apparaît cependant. En tout cas, il faudrait en finir avec ce « primitif » là : parfois inconsciemment, parfois tout en le niant, on continue à gratifier de cet attribut l'« état homérique ». Mais n'y a-t-il pas chez Homère, comme l'a décidément établi Rohde, un parti-pris d'ignorance à l'endroit de la religion populaire ? en même temps, une pensée déjà très travaillée, très intellectualisée ? *The Olympians of Homer are no more primitive than his hexameters*, dit miss Harrison ; on pourrait ajouter : ni que sa langue ; et ce ne serait pas peu dire.

Or O. Schrader (2) a déjà eu le mérite de retrouver dans le le mot ἄγος une très vieille désignation du crime conçu comme sacrilège. Ἄγος, chez Hérodote et les tragiques, est appliqué au crime comme délit spécifiquement religieux, comme délit familial, comme attentat à la communauté : trahison (Esch., *Sept*, 1017 : ἄγος θεῶν πατρῴων) ; meurtre du roi (Id., *Ag.*, 1246) ; entreprise contre le roi ou le chef (particulièrement contre son γέρας, c'est-à-dire en violation de son caractère sacré : Hérod., VI, 56) ; parricide (Soph., *Œ. R.*, 1426) ; non-ensevelissement d'un mort (Soph., *Ant.*, 256) ; violation du droit d'asile (Hérod., V, 70). Mais qu'est-ce que cet ἄγος, sinon le correspondant du latin *sacer* (3) ? On s'étonne de voir les étymologistes (4) distinguer radicalement, et comme si la chose allait de soi, ἄγος

(2) O. Schrader, *Reallex.*, p. 905. Le mot ἄγος n'apparaît pas chez Homère (de quoi il n'y a aucun argument à tirer : *contra*, Glotz, *Solidarité*, p. 229, n. 2).

(3) Cf. Esch., *Ag.*, 641 : ἐξαγισθέντας, qui correspond au latin *devotos*. De même, *Suppl.*, 123, ἐναγέα (ἐναγής signifie par ailleurs « maudit », ἐν ἄγει ὤν) doit être rattaché pour le sens à ἄγος, qui apparaît ainsi comme le doublet d'ἄγος.

(4) Cf. Boisacq, *Dict. étymol.*, pp. 7 et 9.

pureté, sainteté, et ἅγος souillure ; ce sont là, ni plus ni moins, deux doublets : la notion de *sacrum* est double, elle a deux pôles antithétiques suivant que la force religieuse qu'elle exprime apparaît ou bienfaisante, sanctifiante, ou omineuse et souverainement redoutable (5) ; de là les idées de pureté et de souillure que connote ἅγος-ἄγος (6). A la représentation la plus ancienne du délit est donc associée la notion la plus primitive, la plus fondamentale, la plus universelle de la pensée religieuse.

D'autre part, des mots comme ἀλιταίνω, comme ἀμπλακίσκω, comme ἀτάσθαλος, plus abstraits, plus intellectuels, ne s'en réfèrent pas moins à une notion essentiellement religieuse du délit. Plus récent, au moins dans nos textes, mais encore pénétré de la même idée, se place ἁμαρτάνω. Nous avons même ainsi comme une échelle descendante, qui représente plus ou moins l'ordre du temps et une certaine évolution de la pensée.

Les mots ἀλιταίνω, ἀλείτης, etc., expriment l'idée du sacrilège, du crime religieux. Ils se survivent à l'époque classique, mais avec leur pleine valeur : Thuc., I 126, 11; [Lys.], VI, 52; il est question dans Lycurgue, *C. Léocr.*, 117, de la stèle sur laquelle on inscrit τοὺς ἀλιτηρίους καὶ τοὺς προδότας : association consacrée, comme nous le verrons, et qu'admet déjà le mot ἄγος; le cas même de cette stèle est des plus intéressants pour la logique des sentiments religieux : elle provenait de la propre statue, refondue, d'Hipparque condamné par coutumace pour haute trahison (à rapprocher la pensée à laquelle nous faisons allusion, n. 1). — Ces termes se rencontrent surtout dans les plus anciens textes : encore, chez Homère, leur valeur est-elle parfois très affaiblie déjà (notamment dans l'adjectif ἀλιτρός, *Il.*, VIII, 361 et surtout *Od.*, V, 182). La construction du verbe moyen ἀλιταίνεσθαι avec un nom de divinité à l'accusatif (Ἀθηναίην ἀλίτοντο, *Od.*, V, 108; cf. *Il.*, XXIV, 570; *Od.*, IV, 387, à la différence de la construction bien notable : « criminel *vis-à-vis* des Dieux », *Il.*, XXIII, 595; *Od.*, IV, 807) n'est peut-être pas primitive non plus, ou du moins la représentation religieuse apparaît plus purement dans l'expression, con-

(5) Depuis Robertson Smith, c'est une des vérités les mieux acquises de la sociologie religieuse : voir l'exposé le plus récent dans E. Durkheim, *Les formes élément. de la vie relig.*, pp. 584-590.

(6) Cf. en particulier J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 59 : miss Harrison cite Eustathe, ad *Il.*, XXIII, 429, 1357. 59 : οὕτω καὶ ἅγιος παρὰ τοῖς παλαιοῖς οὐ μόνον ὁ καθαρὸς, ἀλλὰ καὶ ὁ μιαρὸς, διὰ τὸ τοῦ ἅγους διπλόσημον; inversement, pour ἅγος, nous trouvons le sens « moyen de purification » : Sophocle, *Ant.*, 775. Cf. Hesychius, s. v. Ἅγος · ἁγνισμα θυσίας. Σοφοκλῆς Φαίδρα.

servée par Apollonius de Rhodes, IV, 388, ἀλιτέσθαι ὅρκον (cf. Théognis, 745) : c'est une force religieuse qu'atteint et déchaîne l'acte criminel (7) : rappelons à ce propos l'emploi bien connu de ἀλιτήριος pour désigner le « fantôme » du mort qui crie vengeance : [Ant.], IV, α, 3; 4; β, 7; 8; δ, 10. (Cf. Platon, IX, 854 B; Pollux, V, 131). — Les mots de cette famille nous reportent, originairement, à la moralité du γένος : de là leur application aux délits familiaux (*Od.*, XVI, 317; Hés., *Tr. et J.*, 330). Mais d'autre part, ils prennent parfois dès Homère une valeur analogue à celle de ὕβρις, par une dérivation identique à celle que nous avons signalée dans ἀτάσθαλος (*Il.*, III, 28; IX, 375; *Od.*, XX, 121) ; chez Hésiode (*Tr. et J.*, 241) et les élégiaques (Solon, XII, 27 ; Théognis, 377), l'emploi de ἀλιτραίνω et de ἀλιτρός sont remarquablement les mêmes que ceux de ὑβρίζω et de ὑβρίζων.

Dans ἀμπλακίσκω, la valeur subjective est surtout en relief — la même que dans ἁμαρτάνω, « se tromper » ; mais objectivement, le mot concerne les délits religieux (Théognis, 204; Pind., *P.*, II, 30; *I.*, VI, 29; Esch., *Suppl.*, 916 : essentiellement sacrilège, cf. 919, 921 et surtout 927; *Ag.*, 345; 1212; Eurip., *Hipp.*, 146) et familiaux (Pind., *P.*, II, 30; III, 13; XI, 26; Esch., *Suppl.*, 220; Soph., *Ant.*, 51; Eurip., *Andr.*, 948; *Médée*, 117). La correspondance avec ἀλιταίνω, suggérée par le parallèle entre Esch., *Ag.*, 345, θεοῖς ἀναμπλακητός et les constructions identiques signalées plus haut pour ἀλιτρός, est garantie par le rapprochement d'Esch., *Suppl.*, 220-221, κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν, et de Pindare, *O.*, II, 64-66, τὰ δ' ... ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις... — Ἀμπλακία a été appliqué à l'homicide, spécialement considéré comme principe de souillure : Pind., *P.*, II, 30; Empédocle, Καθαρμοί, fr. 115, 1

Quant à ἀτάσθαλος, c'est l'idée de sacrilège que W. Prellwitz, auteur du plus récent essai d'étymologie (*Ztschr. f. vergl. Sprachforsch.*, XLII, pp. 88-91) y reconnaît comme fondamentale. Le terme paraît spécialement ionien, et Aristote (*Rhét.*, III, 2, 3), le considère comme une γλῶττα : fréquent chez Homère et Hésiode, on le rencontre encore dans Théognis et dans Hérodote, mais presque point ailleurs; il est étranger à la poésie chorale (aucun exemple dans Pindare, 1 chez Bacchylide [XVIII, 24] d'ailleurs Ionien d'origine); il est totalement étranger aux tragiques dont le vocabulaire pourtant puise volontiers dans Homère. Etant donné son domaine, il a un aspect moins archaïque dans l'ensemble que les termes précédents (le verbe ἀτασθάλλειν, *Od.*, XVIII, 57, exprime l'idée de « traîtrise » au sens banal) ; la plupart de ses emplois, dans Homère, se rapportent à l'ὕβρις; cependant, chez Homère même, nous distinguons sa valeur primitive et essentielle : délit religieux (*Il.*, IV, 409; *Od.*, I, 7) et familial (*Od.*, XIX, 88; XXII, 314).

(7) Schrader, *Reallex.*, s. v. *Gottesurteil*, a montré les analogies profondes qui existent entre l'ordalie et le serment; en somme, c'est l'idée d'un *mana* sinistre qui commande la représentation de ce dernier, et qui en explique la puissance.

Ces termes se laissent assez bien situer : outre qu'ils font transparaître la moralité de clan et une sorte de moralité « tribale » qui en serait à la fois le complément et le cadre, ils impliquent l'idée de la solidarité du γένος et de la contagion de la faute : c'est ainsi que la souillure contractée par le sacrilège se transmet aux siens et à ses descendants (8). Très nettement, ils nous reportent à une phase primitive du droit criminel en Grèce.

II

Du terme ἀδικεῖν, qui représente d'emblée quelque chose de postérieur, on peut suivre l'extension progressive.

Il ne se rencontre pas dans Homère ; les *Hymnes homériques* offrent un exemple du verbe (*H. à Dém.*, 367) et peut-être un de l'adverbe ἀδίκως (*H. à H.*, 316 ; Baumeister corrige la leçon des mss. οὐκ ἀδίκως en ἐκδεδάως). Hésiode en présente très peu (*Tr. et J.*, 260, ἄδικος, en antithèse du reste à Δίκη ; 334 ; *Cat.*, fr. 7 Rz.). Chez Solon, les emplois en sont proportionnellement plus nombreux (II, 7 ; 11 ; 22 ; 34 ; III, 6 ; XII, 7 ; 12) et s'accordent le plus souvent avec ceux de ὕβρις (cf. Théognis, 199 ; 380 ; 744). Mais Pindare n'a encore que 2 exemples de l'adjectif ἄδικος (*O.*, II, 76 ; *P.*, VI, 48) et aucun des autres mots de la famille. Chez les tragiques, le nombre des emplois augmente, lentement : ils ne sont fréquents que chez Euripide (chez Eschyle, 2 exemples de ἄδικος, 3 de ἀδικεῖν, toujours employé absolument ; chez Sophocle, 9 exemples des mots de la famille, dont 3 seulement de ἀδικεῖν). Le substantif ἀδίκημα n'apparaît pas dans nos textes avant la fin du ve siècle ; chez les tragiques, on ne le rencontre que dans Euripide ; chez les orateurs mêmes, nous observons qu'il n'est pas très fréquent dans Antiphon et qu'il est absent d'Andocide.

Il n'y a pas d'exemple qu' ἀδικεῖν, à l'opposé des autres termes, soit employé pour désigner le crime dont répondrait solidairement tout un γένος.

(8) Les membres du γένος des Alcméonides, à la suite du meurtre sacrilège des Cylonides, κληθέντες ἐναγεῖς (Plut., *Solon*, XII). Ils sont dits aussi ἀλιτήριοι : Thuc., I, 126, 11 : καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ (cf. Aristoph., *Cav.*, 445) ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. — Pour la transmission héréditaire des ἀμπλακήματα, Esch., *Eum.*, 934 et s. : τὰ γὰρ ἐκ προτέρων ἀπλακή ματά νιν πρὸς τάσδ' (Erinyes) ἀπάγει ; cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 228, n. 1 ; Eurip., *Hipp.*, 831-3 : πρόσωθεν δέ που τάνδε κομίζομαι δαιμόνιον τύχαν ἀμ πλα κί αι σι τῶν πάροιθέν τινος. — Pour ἁμαρτάνειν, voir plus loin.

Ce n'est pas que l'idée religieuse de la transmission héréditaire des crimes ne soit quelquefois associée au terme ἀδικεῖν lui-même : mais l'idée religieuse seulement, et encore de façon exceptionnelle. D'un pareil emploi nous ne connaissons que trois exemples dont deux de Platon : l'un est dans les *Lois*, IX, 854 B, où il est question de l'idée fixe qui pousse au sacrilège, disposition morbide que Platon, fidèle ou presque asservi par moments aux idées de la religion commune, attribue aux ἀδικήματα « anciens (ancestraux) et non purifiés »; l'autre, dans *Rép.*, II, 364 C, à propos des charlatans de magie qui se vantent de pouvoir remettre les péchés de chacun (désignés par ἀδίκημα), soit les siens propres, soit ceux de ses ancêtres. Encore une fois, il n'est pas question de droit, mais seulement de religion; et ce sont deux exemples isolés, relativement tardifs, tous deux du philosophe qui fait une si grande place à la pensée la plus populaire, soit pour la réfuter, soit pour l'admettre : ces emplois attestent simplement que le terme ἀδίκημα, comme nous l'expliquerons, continue à recéler une valeur religieuse assez générale pour pouvoir être associé à des représentations très définies qu'il n'évoquait pas dans le principe; aussi bien, dans le second exemple, le mot est-il plus ou moins attribué aux charlatans, à ceux qui expriment et exploitent une conception encore populaire, mais que le droit a déjà dépassée : pour rendre la même notion, entendue comme essentiellement religieuse, on se sert plutôt, à l'époque classique, de ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα ([Lys.], VI, 20; Plat., *Lois*, VI, 759 C) ; il est même remarquable que l'emploi du mot détermine le champ et mesure la dignité de la pensée. — Le dernier exemple se trouve dans une inscription de Tralles, du IVe siècle av. J.-C., qui interdit l'ἀδικία à l'égard d'un suppliant dans un sanctuaire (Michel, 804), et qui commine la malédiction (ἐξώλη) contre le coupable et sa descendance : mais il s'agit d'un très ancien délit, nettement religieux, et que sanctionne une pénalité qui semble être aussi purement religieuse (à la différence de *I. J. G.*, XXVII, A, l. 20-26; Glotz, *Solidarité*, p. 513; cf. p. 466). — Sans doute les peines collectives se sont perpétuées à l'époque classique, surtout hors d'Athènes (Glotz, *o. l.*, pp. 466 et s., 478 et s., 512 et s.); mais est-ce un hasard si nous ne rencontrons jamais, en pareil cas, ni dans les documents épigraphiques, ni dans les témoignages littéraires (9), le terme ἀδικεῖν (10)? et n'y a-t-il pas ici comme l'indice de la désaffection croissante du droit en tant que tel pour ce genre de pénalité? Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le terme ἀδικεῖν, par lui-même, évoque l'idée du fonctionnement de la justice (noter l'expression

(9) Thucydide, VI, 55, 1, à propos du bannissement à perpétuité des Pisistratides, parle de la stèle περὶ τῆς τῶν τυράννων ἀδικίας; la correction ἀτιμίας, proposée par van Herwerden, s'impose (cf. Aristote, Ἀθ. Πολ., XVI, 10) : elle est adoptée par Swoboda, *Arch.-Epigr. Mitteil.*, XVI, 57 ; Busolt, *Gr. Gesch.*, II², 398, 2 ; Usteri, *Æcht. u. Verbann.*, p. 41 ; Lipsius, *Att. R.*, p. 181, n. 14.

(10) Aux cas cités par Glotz, ajouter ceux qu'a recueillis Usteri dans la première partie de *Æchtung und Verbannung im griechischen Recht.*

caractéristique de ἀδικεῖν καταγνούς, Michel, n° 471, 9 et 25-26 ou de ἀδικεῖν κατεχειροτόνησεν, Dém., XXI, 175) aboutissant à définir une responsabilité personnelle.

Si, d'autre part, on considère la notion passive, si importante — et ceci est nouveau — dans un pareil terme, on voit qu'ἀδικεῖσθαι ne se dit jamais de la famille qui poursuit la pure vengeance du sang : il n'est appliqué à la famille lésée que dans le moment où il suppose l'organisation judiciaire, où il provoque le jugement de tous à reconnaître le délit ; et la « solidarité active » qu'il suggère peut bien retenir le souvenir de l'indépendance des familles : elle se situe pourtant dans le cadre de la cité et dit la famille dépendante. — Ainsi, explicitement, il ne désigne ni le « délit public » ni le « délit privé » de l'époque préhistorique.

Parallèle instructif : le mot représente, par lui-même, une conception plus moderne du délit ; il tranche, par une certaine couleur positive, sur les autres termes. Non que toute valeur religieuse en soit absente : nous verrons le contraire. Mais très vite, et comme par destination, il se dégage de la confusion primitive entre droit et religion. Et le religieux n'y sera plus qu'implicite, sinon même inconscient : s'il fait la substance de la notion, il n'en dessinera plus les contours.

En revanche, toute une évolution intellectuelle y transparaît : car on y entrevoit, çà et là, toute une mentalité primitive. Comment, de la pensée confuse, l'intelligence s'est-elle élevée à l'idée claire et distincte, au concept, c'est le problème que nous essayerons de résoudre. Problème fondamental : car d'une part, l'étude sémantique est ici le biais nécessaire ; et d'autre part, l'interprétation que nous proposerons de ce processus logique, et en apparence tout formel, nous fera pénétrer dans la réalité morale assez avant.

Comprenons d'abord la notion dans ce qu'elle a de spécifique. C'est la notion de l' « injustice ». Ce que nous en avons marqué d'abord suppose un état social qui peut se définir au moins négativement : l'homme n'est plus absorbé par le γένος, et la dissolution de l'ancien groupe familial laisse en présence, dans un cadre plus large et dans une société plus complexe, des

individus. En sorte qu'ἀδικεῖν peut s'appliquer tout ensemble au délit général et, spécialement, à la lésion des intérêts individuels.

Mais justement, il y a là un véritable dualisme. Que la notion d'ἀδικεῖν, chez les Grecs, enveloppe une espèce de contradiction, c'est une remarque qui s'impose. Le langage même en témoigne : aux deux extrêmes, le verbe ἀδικεῖν tantôt comporte un emploi absolu, qui est fréquent, tantôt évoque son passif et, par le passif, l'idée de la lésion ressentie : nous avons d'une part la notion de l' « injustice » objective, religieuse dans son principe, morale dans son contenu, juridique par la réaction collective qu'elle provoque ; d'autre part, la notion du *tort* apprécié subjectivement, où le besoin et la représentation anticipée d'une réparation déborde, dans la conscience de l'individu (11), ce que l'offense contient de substantiel et de social. Il y a quelque chose de paradoxal à ce qu'un même terme connote des idées aussi distantes l'une de l'autre. Nous verrons que le problème qui se pose ainsi se ramène au problème général que nous posions en commençant. Procédant inductivement, nous considérerons : 1° la notion sous son aspect objectif; 2° la notion sous son aspect subjectif ; 3° l'interprétation que requiert l'étude des faits.

III

Les mots de cette famille, qui n'apparaissent guère dans les plus anciens textes, n'en laissent pas moins apercevoir d'abord, et c'est assez naturel, la première assise de la moralité : la moralité familiale ; ils s'appliqueront donc aux crimes familiaux (12). Mais, morale et droit étant primitivement absorbés

(11) Nous n'avons pas besoin de citer d'exemples où ἀδικεῖν désigne des atteintes non répressibles ; nous retiendrons seulement Aristote, *Probl.*, XXIX, 5 : αἱ ἀδικίαι περὶ τὰ ῥήματα, même quand il ne s'agit pas de mots ἀπόρρητα, donc pour désigner des injures verbales qui ne tombent pas sous le coup de la loi.

(12) Hésiode, *Tr. et J.*, 326-334 : énumération, presque en forme de code (ὅς τε... ὅς τε...) de toute une série d'offenses à la moralité familiale : mauvais traitements à l'égard d'un hôte ou d'un suppliant, relations coupables avec la femme du frère, mauvais traitements à l'égard des orphelins ou des parents âgés :

par la religion, c'est l'idée de la faute religieuse qu'ils retiennent d'abord, sous un aspect d'ailleurs plus superficiel que ἅγος, ἀλιταίνω, etc. : dans les plus anciens exemples, ils sont représentés surtout sous la forme de l'adjectif, dans la notion du criminel (ἄδικος).

Dans Hésiode (*l. c.*), les ἄδικα ἔργα appellent la vengeance divine. — *H. à Dém.*, 367-9 (Hadès à Perséphone) : τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα, | οἵ κεν μὴ θυσίῃσι τέον μένος ἱλάσκωνται | , εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελεῦντες. Au reste, même dans cet emploi religieux, il convient de noter le caractère relativement récent du mot ἀδικεῖν : il s'agit dans ce passage de la religion éleusinienne et de ses enseignements nouveaux en matière d'immortalité et de châtiment infernal (l'idée morale de la punition d'outre-tombe était inconnue à l'origine : Glotz, *Solidarité*, p. 585); et ce n'est pas là un cas unique : Pindare, *O.*, II, 75 et s., reproduisant des mythes éleusiniens ou orphiques : ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρὶς ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν | ψυχάν... Dans Platon, ἀδικήματα désigne les fautes morales qui réclament punition après la mort (v. n. 14). Au renouvellement de la pensée religieuse qui s'accomplit aux VIIIe-VIe siècles, le mot ἀδικεῖν paraît être spécialement associé : Plutarque, *Banq. des Sept Sages*, XVI = *Moralia*, p. 159 B, nous conserve un emploi notable, dans un passage tout pénétré d'orphisme : θανατοῦντες τὰ ἔμψυχα καὶ τὰ φυόμενα... ἀπολλύντες ἀδικοῦμεν. Cf. peut-être aussi Platon, *Rép.*, II, 363 D. Dans Anaximandre, cité plus loin, l'idée mystique, particulièrement orphique, du « cycle » doit probablement être retenue (Diès, *Le cycle mystique*, p. 63).

Pourtant, si instructive que soit cette particularité quant à l'histoire primitive du terme et à l'induction qu'elle permet sur son âge, il ne semble pas que son évolution postérieure en ait été affectée : par ailleurs, ἄδικος a une valeur très générale et assez plastique : Hés., *Cat.*, fr. 7 Rz., épithète d'un impie légendaire, Salmoneus; chez Solon et Théognis, les termes de cette famille sont en rapport fréquent avec la notion d'ὕβρις, donc de « désordre » (de même, plus ou moins, dans Pind., *P.*, VI, 47-9). C'est une idée religieuse générale qui seule peut fonder les emplois multiples que nous rencontrons chez les tragiques, au moins chez Sophocle et Euripide : Soph., *Œ. C.*, 920 (ἐκδίκους qualifiant ceux qui attentent au

tout cela repris par le terme collectif ἄδικα ἔργα. Il est à remarquer du reste que le mot ἀδικεῖν, qui dans le principe (voir § IX) paraît impliquer l'idée de relations entre étrangers (la δίκη inter-familiale s'opposant à la θέμις intra-familiale : Glotz, *Solidarité*, p. 21), s'applique ici à tout ce qui violente l'antique morale du γένος dans un moment où celui-ci s'avère impuissant à faire sa police lui-même : c'est le moment que nous avons marqué à propos du terme ὕβρις, lequel justement manifeste chez Hésiode un si notable progrès.

respect de la divinité et au droit d'asile); fr. 104, 7 : ἀδίκους en antithèse à εὐσεβεῖς (passage où il est question de la transmission héréditaire de ces qualités, en tant que dispositions morales); Eurip., *Bacch.*, 518, 1344, ἀδικεῖν est l'acte de blasphémer une divinité ; 997; ἄδικος γνώμα, disposition à l'impiété.

Cette couleur religieuse restera : il est nécessaire que, dans l'évolution de la conscience morale, du passé, en un certain sens, se perpétue. Mais, étant donnés ces débuts, l'idée de l' « injustice », qui n'est pas liée à des représentations particulières, a de prime abord un caractère de généralité (13) qui permettra les progrès de la pensée. Car c'est par là, avant tout, que, considérés dans l'ensemble de leur histoire, les mots de cette famille sont remarquables. Chez Platon (14), par exemple, le terme ἀδικήματα enveloppe toutes les fautes qui réclament punition après la mort. Et l'observation s'impose que l'idée d' « injustice », chez les Grecs, est à la fois juridique et morale. Si l'on veut comprendre en quel sens il y avait là une condition nécessaire à la constitution de l'idée positive du délit, il n'y a qu'à voir la fonction du terme même de ἀδικεῖν : avec une sorte de volonté, le mot fixe un sentiment général, et sa répétition obsédante, dans les formules d'accusation notamment (15), souligne et suggère tout ensemble un caractère d'universalité. De là vient que, s'il évoque parfois du concret comme nous l'allons voir, il n'évoque pas vraiment d'images : en ce sens, ἀδικεῖν est un terme idéaliste ; lorsqu'on dit (16) ἀδικεῖν χώραν

(13) Cf. L. Schmidt, *Ethik der Griechen*, I, p. 352 ; II, p. 310.

(14) Platon, *Gorg.*, 522 E : une âme raisonnable ne redoute pas la mort, mais τὸ ἀδικεῖν : πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἅιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν.

(15) On connaît la formule de l'accusation contre Socrate qui nous est rapportée (avec les mêmes termes ἀδικεῖ Σωκράτης) par Xénophon (*Mémor.*, I, 1, 1), par Platon (*Apol.*, 19 B) et par Diogène Laërte (II, 5, 40). Cf. Aristoph., *Guêpes*, 896. Voir Meier-Schömann-Lipsius, p. 427. Le verbe paraît figurer normalement *en tête* : ἀδικεῖ ὁ δεῖνα ; c'est peut-être aussi le cas dans l'accusation de Démosthène (XXI, 1) contre Midias : προὐβαλόμην ἀδικεῖν τοῦτον περὶ τὴν ἑορτήν (cf. XXI, 175); la construction même προβάλλεσθαι ἀδικεῖν est consacrée et visiblement technique ; cf. Goodwin, éd. de la *Midienne, ad l.* ; Lipsius, *Att. Recht*, I, p. 215, n. 127. — Noter aussi l'emploi, en apparence explétif, de ἀδικεῖν dans cette formule de Dém., XXXVII, 46 : ...οὐδ' εἰσήγγειλε οὔτ' ἔμ' οὔτε τὸν Εὔεργον ὡς ἀδικοῦντας.

(16) Dittenberger², nº 557 (décret du Conseil amphictyonique), 7 et s. : τὴν δὲ λοιπὴν χώραν τὴν ἱερὰν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πτωίου μὴ ἀδικεῖν μηθένα; Michel,

(une terre sacrée), ἀδικεῖν ἰχθῦς (des animaux sacrés), la représentation d'un acte déterminé de violence est débordée par le sentiment *général* du délictueux, du sacrilège, et c'est ce sentiment seul que traduit le verbe; aux mots qui désignent des actes matériels et qui, logiquement, sembleraient impliquer assez l'idée du délit, ἀδικεῖν s'ajoute dans la formule qui réprouve.

IV

Toute générale qu'elle fût d'abord, la notion d'ἀδικεῖν contenait en soi un très vieux fonds : en elle se laissent apercevoir les anciennes formes de pensée ; elle reflète quelque chose de la mentalité, de l'entendement primitifs. C'est d'un tel passé que l'intelligence humaine a dû se libérer : et il faut d'abord le décrire.

Notion religieuse concrète, la notion primitive de l' « injustice » se rapporte à l'idée d'un ordre substantiel du monde, à l'idée d'une efficace spécifique et sinistre de l'ἀδικία, à l'idée des forces religieuses indéfinies.

1° Antithèse de δίκη, qui représente l'ordre sous sa forme la plus générale, l'ordre de la nature aussi bien que l'ordre des choses humaines, elle est associée à une représentation concrète du cosmos. Celle-ci apparaît en quelque sorte à l'état pur lorsqu'elle s'insère dans la notion religieuse du temps, quelquefois même d'un temps rythmé. L' « injustice » s'expie, dit Anaximandre, « selon l'ordre du temps ».

Cette formule est rapportée par Théophraste, fr. 2 (Simpl., *Phys.*, 24, 18 : v. Diels, *Vors.*, 16 ; *Dox.*, 476) : ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών · διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν < ἀλλήλοις > τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Le texte a été très discuté (cf., sur l'état de la question, Rivaud, *Probl. du dev.*, p. 93, n. 199 ; Diès, *Cycle myst.*, p. 63, n. 1 ; O. Gilbert in *Arch. f. Religionswiss.*,

n° 728 (règlement religieux à Smyrne) : ἰ]χθῦς ἱεροὺς μὴ ἀδικεῖ(ν). — Cf. *I. J. G.*, II, p. 100 (testament de Diomédon de Cos, l. 17 et s.) : εἰὰ[ν δ]έ τις τολμήσηι καταλύειν τ[ὰ τῶ]ν ὑπὸ Διομέδοντος συν[τε]ταγμένων, ἀδικῶν τὰ ἱερὰ [καὶ] τοὺς προγόνους ὑπὲρ ὧ[γ γέ]γραπται... ; *Archaeol.-Epigr. Mitteil.*, VII, 142 : ἐὰν δέ τις ἀδικήσηι τὴν στήλην ; Michel, 804 : ἱκέτην μὴ ἀδικεῖν. Dans tous ces cas, c'est un objet religieux qu'offense l' « injustice ».

XIII, p. 311). Diels a rétabli ἀλλήλοις devant τῆς ἀδικίας : il s'agirait suivant lui de l'injustice humaine. Sans ἀλλήλοις, on serait conduit à voir dans l'existence individuelle elle-même le fondement de l' « injustice » : c'est l'interprétation de Zeller (*Phil. des Grecs*, trad. fr., I, p. 235-6); et sans vouloir retrouver ici, avec Th. Gomperz (*Gr. Denker*, I, p. 46), des spéculations identiques à celles du bouddhisme, il faut bien reconnaître que la conception suggérée par le texte d'Anaximandre s'accorde avec toute une partie de la pensée philosophico-religieuse des VIIe-VIe siècles, telle qu'elle s'exprime notamment dans l'orphisme, soit sous forme mythique (Rohde, *Psyche*, II, pp. 118-9), soit sous forme rationnelle (Id., *ib.*, pp. 122-3), — telle qu'elle se retrouve dans les tablettes orphiques de Compagno (G. Murray ap. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 668, nº VI, v. 4; cf. Diès, *o. l.*, p. 43) — et jusque dans Pindare, en un texte obscur (*O.*, II, 63 sq.) qu'elle permet d'éclairer. Avec ou sans ἀλλήλοις, la phrase d'Anaximandre semble bien se rapporter à une ἀδικία autrement générale que l' « injustice » humaine (cf. O. Gilbert, *l. c.*); de toute façon, que l'idée de l'ἀδικία reste totalement ou partiellement engagée dans la conception religieuse du cosmos, c'est dans celle-ci qu'elle a son fondement manifeste.

C'est aussi à la notion mystique d'un temps rythmé que se rapporte le mythe, accepté par Platon, *Lois*, IX, 872 E, du parricide expié par un talion rigoureusement équivalent ἔν τισι χρόνοις, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, dans un délai défini. On rapprochera Hérod. I, 91 (réponse de la Pythie à Crésus, après sa chute : Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε). Enfin la même représentation est impliquée, d'une façon générale et à quelque degré, dans cet adage courant de la pensée religieuse : que les Dieux ne punissent pas toujours tout de suite, mais au bout *d'un certain temps* (Solon, XII, 17 et s., etc.).

Lorsque les Eginètes ont offensé les Athéniens, les Athéniens, assure une prédiction, ne peuvent pas tirer vengeance incontinent de l' ἀδίκιον : ils ne le pourront qu'au bout d'une période de trente ans, — chiffre mystique ; mais alors victoire leur est assurée.

Hérod., V, 89 : καὶ Ἀθηναίοισι ὁρμημένοισι ἐπ' Αἰγινήτας στρατεύεσθαι ἦλθε μαντήιον ἐκ Δελφῶν, ἐπισχόντας ἀπὸ τοῦ Αἰγινητέων ἀδικίου τριήκοντα ἔτεα, τῷ ἑνὶ καὶ τριηκόστῳ Αἰακῷ τέμενος ἀποδέξαντας ἄρχεσθαι τοῦ πρὸς Αἰγινήτας πολέμου, καί σφι χωρήσειν τὰ βούλονται · ἢν δὲ αὐτίκα ἐπιστρατεύωντα., πολλὰ μέν σφεας ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ χρόνου πείσεσθαι... Les multiples de 3, moins fréquemment que ceux de 7 et de 9, ont pourtant, eux aussi, une valeur religieuse (cf. 2e partie, chap. II, 2). Dans le fr. 115 des Καθαρμοί d'Empédocle, v. 3 et s., on apprend que l'expiation des Dieux qui se sont souillés d'un crime dure 30.000 années. Dans un fragment d'Eschyle, le

supplice de Prométhée est porté à τρεῖς μυριάδας (Weil, *Et. sur l'ant. gr.*, p. 61, n. 1). Pindare, *O.*, II, 75, rappelle la doctrine orphique des *trois* existences consécutives, nécessaires à la rédemption des élus. Il y a trois périodes du deuil, définies par des multiples de 3 : les cérémonies qui les terminent sont τρίτα, ἔνατα, τριακάς : c'est pendant la première, la plus critique, qu'on doit « garder » le tombeau de la victime d'un meurtre ([Dém.], XLVII, 69). C'est spécialement le nombre 30 qui définit une « période » dans les rapports internationaux : nous rappellerons la paix de trente ans entre Athènes et Sparte, et surtout cette disposition de la charte d'une colonie locrienne en vertu de laquelle l'alliance sous serments entre Naupacte et sa métropole pourra être renouvelée au bout de trente années (*I. J. G.*, nº XI, l. 14 ; t. I, pp. 181 ; 189).

Dans le texte d'Hérodote, nous apercevons le fondement religieux de la conception du temps (17), et nous y retiendrons notamment le ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ χρόνου : il s'agit d'une période réservée, « insécable » ; et il faut en attendre la fin pour que commence à agir la vertu immanente à l' « injustice ».

Parfois, la représentation est plus confuse (18) ; mais on la retrouve dans un très vieil adage, qui est devenu, en certains cas, une règle du droit positif : celui-là est coupable qui a pris l'initiative du désordre, de la rupture de l'équilibre ; de là le principe qui attribue la responsabilité à celui qui a porté les premiers coups (ἦρξε χειρῶν ἀδίκων) et dont Hitzig a suffisamment montré qu'il ne saurait s'expliquer par la notion moderne de la légitime défense : on y entrevoit, qui s'autorisent du nom mythique de Rhadamanthe, d'antiques représentations.

Apollod., II, 4, 9 rapporte : νόμον Ῥαδαμάνθυος λέγοντος, ὃς ἂν ἀμύνηται τῶν χειρῶν ἀδίκων κατάρξαντα, ἀθῷον εἶναι. — Cette règle est appliquée en matière de δίκαιος φόνος (par ex. [Ant.], IV, β, 2 ; δ, 2 : δοκεῖ δέ μοι περὶ τὸν ἄρξαντα τῆς πληγῆς τὸ ἀδίκημα εἶναι) et en matière d'αἰκία, sur quoi Hitzig, *Iniuria*, pp. 5-6, observe : le législateur considère « les activités réciproques comme un complexus ». On pourrait rapprocher de cette idée le raisonnement par lequel Démosthène, XXIII, 54, et Théophraste, dans Stobée,

(17) Sur la conception religieuse du temps rythmé, voir H. Hubert, *La représentation du temps dans la religion*, in *Mél. d'Hist. des Rel.* de Hubert-Mauss, notamment pp. 200-201.

(18) Dans les exemples de Solon ou de Théognis, où l'adjectif ἄδικος se réfère à l'idée d'ὕβρις, la représentation fondamentale, confuse d'ailleurs et volontairement voilée, est celle d'un *désordre* plus ou moins cosmique : cf. par exemple Théognis, 197, où le gain « injuste » est opposé au χρῆμα... παρμόνιμον, dont la subsistance est garantie par les Dieux.

XLIV, 22, justifient, l'un la loi de Dracon qui ne punit pas le meurtre commis involontairement dans les jeux, l'autre la loi de Charondas qui ne donne pas d'action au vendeur à crédit. De cette ἀδικία, de ce πάθος, on déclare responsable celui qui a commencé. — La signification profonde de l'antique loi de Rhadamanthe se manifeste par les applications que nous en voyons faites dans une pensée religieuse : Archidamos, entreprenant le siège de Platées et préoccupé de ne pas s'aliéner les divinités indigènes, insiste sur le fait que, les Platéens ayant commencé, il ne se trouve pas en état d'ἀδικία (Thuc., II, 74, 3 : ὅτι οὔτε τὴν ἀρχὴν ἀδίκως ... ἐπὶ γῆν τήνδε ἤλθομεν ... οὔτε νῦν, ἤν τι ποιῶμεν, ἀδικήσομεν : dans une invocation aux dites divinités); Thrasybule, au moment d'engager le combat contre les gens de la ville, reste d'abord tranquille : « en effet, le devin les avait engagés à ne pas attaquer, avant que l'un des leurs ne fût tué ou blessé » (Xénophon, *Hell.*, II, 4, 18) : c'est justement le devin qui tombe le premier et dont la précieuse mort — une sorte de *devotio*, du reste (§ 19) — assure le succès des siens. — C'est la représentation religieuse qui entretient au fond l'idée de ἄρχειν τῆς ἀδικίας et qui en explique la fréquence relative dans nos textes (Hérod., I, 2 ; 130 ; VI, 87 ; Eurip., *El.*, 915 ; même notion dans Hésiode, *Tr. et J.*, 708 ; dans une *defixio*, *B. C. H.*, VI, p. 500, l. 10-11, etc. ; Hérod., I, 2, est particulièrement net).

Çà et là, l'idée se retrouve aussi dans nos textes que l'ἀδικία appelle une violence compensatrice, non pas en vertu d'un sentiment légitime de vengeance, mais par l'effet d'une loi de la fatalité (19). — Par toute cette pensée s'explique en principe la syntaxe même du verbe ἀδικεῖν, souvent et « illogiquement » employé au présent (20) : celui qui *a commis* une injustice, ἀδικεῖ ; il est et demeure, jusqu'à satisfaction, dans un état anormal par rapport à la loi d'équilibre.

Comme cas particulièrement probants — car il y a d'autres exemples où l'aoriste serait plutôt attendu — nous avons noté : Eurip., fr. 267 (en corrélation avec ἐγένετο) ; Ant., IV, δ, 9 ; I, 9 (ἀδικοῦντα après ἠδίκουν) ; 17 (ἀδικεῖν et ἀδικῶ) ; 18 (ἀδικεῖν τὸν μὴ ἀδικοῦντα, en corrélation avec γενέσθαι τὰ μὴ γενόμενα) ; 26 (ὁ ... ἀδικῶν) ; [Lys.], VI, 3 (il s'agit justement de la puni-

(19) Eschyle, *Ag.*, 1430 ; 1564 : παθεῖν τὸν ἔρξαντα · θέσμιον γάρ ; *Cho.*, 306-314, où le talion est garanti par les Μοῖραι et par Δίκη (cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 129, n. 4 et p. 163, n. 2) ; Soph., *Œ. C.*, 229-36 : μοιριδία τίσις ; Platon, *Lois*, IX, 870 D, 872 E, citant des mythes populaires ; noter l'expression τὴν κατὰ φύσιν δίκην, 870 E (cf. n. 27).

(20) Cf. Wilamowitz in *Zum ält. Strafrecht*, p. 24 : « Jede Verfehlung ist ein ἀδίκημα ; so lange sie nicht gebüsst ist, dauert das ἀδικεῖν : man redet davon immer im Präsens ».

tion divine qui atteint τοὺς ἀδικοῦντας); [Dém.], LV, 6; 35 (présents corrélatifs à des imparfaits); Ménandre, *Arb.*, 282 (cf. M. Croiset, *ad l.*); Michel, n° 471, l. 9; 25. Cf. la formule de l'accusation (n. 15). — Cette syntaxe paraît avoir été abandonnée dans la grécité postérieure; telles inscriptions de l'époque romaine usent du *parfait* en pareil cas : Dittenberger, n° 316, l. 24; *I. Gr. Sept.*, III, n° 174, l. 36. — Ἀδικεῖν exprime donc tout ensemble l'idée particulière d'un acte et l'idée substantielle de la culpabilité permanente : à en juger par tout le système d'idées que nous analysons, cette association ou cette confusion n'est ni accidentelle, ni, dans le principe, insignifiante.

2° Ainsi déjà s'indique cette idée que le méfait une fois perpétré déchaîne une puissance mystique : une réaction doit naturellement succéder au désordre, — le crime se retourne contre son auteur. De là, dans une représentation plus personnaliste des forces de l'univers moral et cosmique, cette notion du jugement de Dieu qui transparaît quelquefois dans les emplois du verbe et qui explique, en particulier, que Thésée, chez Euripide, puisse et doive accéder à la prière des Suppliantes : qui se porte au secours des ἀδικούμενοι a l'appui de la divinité (21).

Le témoignage est particulièrement instructif : v. 301 sq., Æthra expose à son fils Thésée que la pensée des Dieux et de la religion doit inspirer sa conduite; s'il ne s'agissait pas de porter secours à des ἀδικούμενοι, l'abstention serait indiquée : νυνὶ δὲ σοί τε τοῦτο τὴν τιμὴν φέρει (v. 306) : τιμήν implique l'idée d'une efficace divine (2e partie, chap. IV, § II); il est d'ailleurs opposé ici à ἀτιμάσας, v. 302, dont la valeur est toute religieuse; quant à τοῦτο, il est développé aux v. 308-309 : c'est le fait de réprimer l'impiété insolente qui refuse leur sépulture aux morts. Cas analogue et notion identique dans les *Suppliantes* d'Eschyle, 341-3. — On retrouve quelque chose de cette pensée de l'ἀδικία dans le rite qu'Athènè conseille à Thésée d'accomplir (Eurip., *Suppl.*, 1205 et s.) et qui doit garantir aux Athéniens, détenteurs des cadavres ἀδικούμενοι, la victoire sur les Thébains ἀδικοῦντες.

De là encore l'idée d'une efficace sinistre de l'ἀδικία : elle est visible dans la représentation primitive du meurtre ou, plus généralement, du βιαιοθάνατος; le trouble qu'a déterminé dans le monde une « mort violente », non seulement provoque une

(21) Inversement, nous trouvons cet adage dans le fr. 355 d'Euripide : οὐδεὶς στρατεύσας ἄδικα πρὸς ἦλθεν πάλιν.

stupeur religieuse et nécessite les procédures de préservation rituelle, mais dans certains cas constitue pour les victimes un bénéfice posthume que savent capter les auteurs de *defixiones*. Xénophon; *Cyr.*, VIII, 7, 17 sq., invoque comme argument en faveur de l'immortalité de l'âme la croyance bien connue, et qui trouve sa garantie dans sa persistance même, à la puissance τῶν ἄδικα παθόντων : l'efficace immanente au βιοθάνατος est utilisée, en même temps et au même titre que celle des ἄωροι, des êtres morts prématurément; et par là se révèle, impliquée dans l'idée de l' « injustice », la conception religieuse de l'ordre et du désordre cosmiques (22). C'est une très vieille pensée que la magie prolonge et exploite.

3° La notion est celle d'une puissance indéfinie : elle n'est pas limitée quant à son objet; elle n'est même pas localisée quant à son principe religieux. Volontiers, on représente l' Ἀδικία (23) comme une force plus ou moins divinisée : les individus en seraient donc, occasionnellement, le lieu. Mais de plus, cette ἀδικία même n'est point personnifiée de façon courante. Est-ce un nom, est-ce un adjectif qu'on lit sur tel vase (24) où nous la voyons représentée? Plus probablement un adjectif ; la pensée religieuse, quand elle s'exerce sur la notion, en reste à ce qui est, suivant H. Usener, son premier stade : celui du *Sondergott*, à désignation non personnelle, ni substantive. — D'autre part, la puissance de l'ἀδικία rayonne indéfiniment; elle agit comme une force de contagion; elle s'attache aux êtres à la façon d'une maladie; l'adjectif ἄδικος peut s'appliquer aux « corps », et le participe νοσῶν, en tel passage, lui répond comme un équivalent certain ; dans les *Suppliantes* d'Euripide (220-228), Thésée reproche à Adraste de s'être allié à une famille maudite : il ne convient pas au sage, dit-il, de mêler les « corps » injustes à ceux qui ne le sont point, ceux qui portent en eux un principe de perdition à ceux que favo-

(22) Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 263 et p. 277; II, p. 412 et p. 424; R. Wünsch, *Defixionum tabellae atticae*, Supplément au *C. I. A.*, Præf., p. IV.

(23) Ainsi dans l'allégorie reproduite sur le coffre de Kypsélos (Paus., V, 18,1) : Δίκη châtiant Ἀδικία.

(24) Sur une amphore de Nicosthènes (Masner, *Samml. ant. Vasen ... im K. K. Œst. Mus.*, p. 39, n° 319), avec l'inscription αδ[ι]κη, « was gegen abstracte Auffassung spricht » (L. Deubner in *Lexikon* de Roscher, III, 2, col. 2112).

rise le principe contraire (εὐδαιμονοῦντας); car le Dieu, en confondant alors les destinées des purs et des impurs, frappe des mêmes coups l'être « malsain » et celui qui n'est pas malsain ni injuste.

Il s'agit là d'une maison tout entière condamnée par les Dieux, contaminée, comme celle dont Platon dit dans les *Lois* (IX, 877 E) δυστυχηθῇ καὶ ἀσεβηθῇ. On conçoit que le substantif ἀδίκημα, encore que récent et le plus positif, par ailleurs, de tous les mots de la famille, rejoigne parfois la notion de la souillure. Nous avons vu quel empire pouvait conserver, dans la superstition populaire, l'idée des ἀδικήματα ancestraux non purifiés. Mais Platon lui-même, si la pensée s'est épurée chez lui, si elle s'est dégagée — en général — du principe de la solidarité familiale, n'en persiste pas moins à considérer les ἀδικήματα sous l'aspect religieux de l'impureté (*Gorg.*, 522 E, où l'on remarquera le mot concret γέμοντα; *Phédon*, 113 D : καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων...; *Lois*, IX, 854 B : ἀκαθάρτων ἀδικημάτων) (25) : il convient que les ἀδικήματα soient l'objet d'une espèce de purification qui les dépouille de leur nocivité.

Enfin la représentation d'une force mystérieuse et indéfinie, immanente à l'ἀδίκημα, aboutit à une conception substantialiste dont témoigne l'idée populaire et mythique à laquelle Euripide fait allusion dans un fragment fameux de *Mélanippe* (26).

V

Nous n'avons pas à expliquer, pour l'instant, comment ce type de pensée (27) a été éliminé. Mais nous devons montrer,

(25) Qu'il n'y ait pas là chez Platon simple « langage figuré », c'est ce qu'atteste non seulement l'inspiration religieuse de toute sa doctrine (cf. *Phèdre*, 250 A), mais l'adhésion explicite et sans réserve des *Lois* au système de purifications institué par le droit religieux.

(26) Eurip., fr. 508 : δοκεῖτε πηδᾶν τὰ δικήματ' εἰς τοὺς θεοὺς πτεροῖσι....

(27) Les résultats acquis par l'ethnographie, en matière de pensée et de logique primitives, ont été approfondis et systématisés dans les travaux de l'école sociologique française, dans ceux de MM. Durkheim, Hubert et Mauss, Lévy-Bruhl. On retiendra, en particulier, le rapport entre la pensée que nous décrivons et celle qu'on retrouve, à un autre plan, dans la notion de φύσις, dérivé de la notion de *mana* (cf. Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie* in *Année Sociol.*, VII, pp. 72-73, 103, 118).

par contraste, de quoi s'est trouvée faite, finalement, la notion objective du délit.

Nous noterons d'abord comme une cristallisation de l'idée. Progressant du même mouvement que son opposé — la notion de δίκη — celle d' « injustice » se fixe sur la pensée de l'institution judiciaire. L'organisation de la justice apparaît d'abord comme précaire : un double sentiment, celui de la fonction religieuse du roi-juge, mais aussi de l'incertitude de ses arrêts, se manifeste chez Hésiode. De bonne heure, le besoin inquiet des formes et de la régularité s'exprima dans le mot ἀδικεῖν : appliqué au magistrat, au juré ou au fonctionnaire, il désigne, dans certains emplois anciens (28), l'illégalité ou l'irrégularité dans l'administration de la justice. — Il y a là du reste un point de départ pour la généralisation : le terme en vient à désigner à l'époque classique, avec le sentiment de méfiance plus hautaine qui convient à une démocratie, les fautes du magistrat, ses excès de pouvoir, les délits administratifs (29). — D'autre part, une fois créé le substantif ἀδίκημα, terme récent, on le voit se définir expressément en fonction de l'idée de jugement rendu suivant les règles, dans toutes les formes requises (30). — Cette

(28) De cet emploi, bien spécialisé dans la plus ancienne histoire du mot, nous citerons comme exemples : Michel, nº 195 (c'est la fameuse *rhètra* éléenne, du commencement du vie siècle), l. 8 et s. : και πατριας ο γροφευς ταυ[τ]α κα πασκοι αι τιν' α ζ ι κ ε ο ι (trad. de Glotz, *Solidarité*, p. 250 : « et que le greffier de la patrie subisse la même peine s'il commet une illégalité au préjudice de quelqu'un » ; au sens strict, ce n'est pas précisément d' « illégalité » qu'il s'agit, la procédure à pareille époque étant réglée par la coutume : « irrégularité » conviendrait mieux, peut être ; τα ζικαια, dans le même texte, signifie « les moyens de droit ») ; Eschyle, *Eum.*, 749 : τὸ μὴ ἀ δ ι κ ε ῖ ν σέβοντες ἐν διαιρέσει (il s'agit du compte des voix). — Cf. Ant., VI, 43 ; Dém., XXI, 92 ; Arist., Ἀθ. Πολ., LIII, 6.

(29) Dans le droit public d'Athènes, ἀδικίου est l'un des trois chefs d'accusation qui peuvent atteindre un magistrat lors de sa reddition de comptes, les deux autres étant κλοπῆς, vol au détriment du trésor public, et δώρων, corruption (Aristote, Ἀθ. Πολ., LIV, 2 ; cf. Plutarque, *Périclès*, XXXII) ; le terme ἀδίκιον désigne l'irrégularité dans la gestion, peut-être au point de vue financier (Pollux, VIII, 31 commet certainement un contre-sens quand il considère comme action privée l'action ἀδικίου) ; cf. Meier-Schomann-Lipsius, p. 427 ; Wilamowitz, *Aristot. u. Athen*, II, pp. 322-3 ; Thalheim, in Pauly-Wissowa, *s. v.* — Emplois non techniques, mais du même ordre, chez Lys., XIX, 56 ; Dém., XX, 39 ; 41 ; LI, 15 ; Hypér., *C. Dém.*, col. XXIV, l. 14 et s. ; Platon, *Lois*, VI, 762 A ; emploi à demi-technique, et qui paraît ancien, chez Arist., Ἀθ. Πολ., IV, 4.

(30) Le principe est particulièrement formulé par Dém., XXIII, 26 : les terme

évolution, disions-nous, est parallèle à celle de la δίκη : or, le progrès de la δίκη, qui est d'abord pure tradition et à l'occasion sentence inspirée des précédents, qui devient spécialement arrêt d'un arbitre et finalement décision souveraine d'un juge, reflète l'empire grandissant d'un pouvoir supérieur et impersonnel, celui de la société organisée, de l'Etat — celui de la cité. Il y a donc là, tout ensemble, le témoignage d'un effort de la pensée pour se définir et une indication profitable sur le processus logique qui nous intéresse.

Mais il est temps de considérer dans sa généralité la représentation du délit. Comment la notion abstraite naît-elle? Des formules toutes faites échoueraient à qualifier le phénomène : ce n'est pas en dégageant des caractères communs aux différents délits que la pensée sociale élabore un concept. Le concept, en l'espèce, a pour point de départ la notion religieuse et concrète de l' « injustice ». Mais l'injustice se situe et se délimite ; elle est comprise dans une pensée assez substantielle pour pouvoir unir les consciences et assez définie pour fixer les esprits sur l'idée claire et distincte du groupement organisé : le concept de délit se traduit dans la notion de l'impiété commise à l'intérieur et au détriment de la cité.

VI

Le terme ἀδικεῖν est souvent associé à celui d'ἀσεβεῖν ou, en général, à l'idée d'impiété, mais de telle sorte que, visiblement, les deux notions sont l'envers l'une de l'autre.

Aristoph., *Thesm.*, 367 : ἀσεβοῦσ', ἀδικοῦσι τὴν πόλιν; Thuc., IV, 98, 1 : τοὺ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικήσα. ἔφασαν; Andoc., I, 3; 31 : τοὺς ἀσεβοῦντας... τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας, en corrélation ; 32 : τῶν μηδὲν ἠδικηκότων ἀσεβεῖν καταγνῶναι ; 110 : ἀδικεῖν désignant le fait impie — spécialement au regard de la loi religieuse traditionnelle (cf. n. 32) — de déposer un rameau de suppliant dans l'Eleusinion ; 132 : νῦν δὲ ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ εἰσιὼν εἰς τὰ ἱερά ; 137. Dans le discours de Lysias (VII) *Sur l'olivier sacré*, le terme ἀσεβεῖν n'apparaît pas une fois, mais en revanche,

de meurtrier, sacrilège, traître, avant la décision judiciaire (κρίσις), ne sont que termes d'accusation ; une fois la preuve faite en justice, τηνικαῦτ' ἀδικήματα γίγνεται (cf. *infra*, § VII).

ceux de ἀδικεῖν, ἀδίκημα (2, 5, 24, etc.); [Lys.], VI, 3, 4. L'archonte doit veiller aux Eleusinies ὅπως ἂν μηδεὶς ἀδικῇ μηδὲ ἀσεβῇ περὶ τὰ ἱερά : Dém., XXI, 55; 104; 175; dans la *Midienne* correspond parfois, au terme plus technique de ἀδικεῖν, celui de ἀσεβεῖν, manifestement synonyme (199; 227); XXII, 69 (cite parmi les ἀδικήματα, en première ligne, ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια), cf. XXIV, 8; LIX, 109; Eschine, I, 190 : τοὺς ἠσεβηκότας, en corrélation avec τῶν ἀδικημάτων; Lyc., *C. Léocr.*, 97; 137; 147; Plat., *Apol.*, 32 D, à propos d'une arrestation arbitraire : μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι; *Prot.*, 323 E : ὧν (défauts contre lesquels on s'irrite) ἐστὶν ἓν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς; *Rép.*, II, 363 D : τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους; *Lois*, IX, 854 E; 877 E; Michel, n° 71, 46-7 (décret ordonnant la consécration des prémices aux divinités d'Eleusis) : hoί]τινες ἂν [μ]ὲ ἀδικῶσι Ἀθεναίος μεδὲ τὲν πόλιν τὲν Ἀθεναίον μεδὲ τὸ Θεό; 350, 9-10, escalade nocturne et tentative d'incendie d'un sanctuaire ἐπ' ἀδικίαι [καὶ] ἀσεβείαι; n° 471, II, 24 : ἀδικεῖν καὶ τὰ ἱερὰ ἀναθήματα καὶ τὴμ πόλιν; n° 694, 44 (règlement des mystères d'Andanie) : ἀδικοῖ.. ἐπὶ καταλύσει τῶν μυστηρίων; n° 842 B 37 (décret de Démétrias relatif à la protection du sanctuaire d'Apollon Koropaios); *I. G. Sept.*, II, 520, 10 : ἀδίκως καὶ ἀ [νοσί] ως; Dittenberger, 557, II, 29-30 : κη μεταδικιμεν μειδενα ουτώς (ουτως = « ceux-ci », c'est-à-dire les divinités protectrices des cités intéressées : Holleaux in *B. C. H.*, XIV, 29 et 31); ajouter enfin les exemples cités à la n. 16, où ἀδικεῖν se rapporte à l'offense au sacré.

Inversement, des délits qui paraîtraient d'aspect profane sont désignés du terme ἀσεβεῖν ou de termes analogues : Ant., IV, α, 3; 5; γ, 6; 93 (en parlant d'homicide); Plat., *Eutyphron*, 5 E : le terme τῷ ἀσεβοῦντι résume ἀδικοῦντι περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπὰς κ. τ. λ.; de la première espèce d'ἀδικία qui donc est essentiellement ἀσέβεια, traite toute la première partie du dialogue. A propos de l'inscription de Milet qu'il étudie *C. R. A. I.*, 1906, Glotz note des « assimilations », du même ordre, à la *hiérosylie* (cf. n. 36). — L'*asébie* est un chef d'accusation en matière de délits familiaux d'homicide qui ne sauraient être autrement atteints (Dém., XXII, 2; XXIV, 7; cf. Platon, *Lois*, IX, 868 D; 869 A). La notion commune en est d'ailleurs très large : Platon, *Rép.*, X, 615 C-D, l'« impiété » comprenant les crimes à l'égard des Dieux, à l'égard des parents, et l'homicide; [Aristote], *Vertus et vices*, VII, 1251 a 31, ἀσέβεια définie, en tant que εἶδος τῆς ἀδικίας : ἡ περὶ θεοὺς πλημμελεία, καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοιχομένους καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα (cf. *Pol.*, XXXVI, 9, 15). Sur le rapport entre les idées d'impiété, de trahison, de κάκωσις γονέων et de crime envers les morts, on n'a qu'à voir Lycurgue, *C. Léocr.*, 94; 147. Dans tout cela on apercevra comment le passé, en un sens, se prolonge : la notion d'ἀσέβεια, parfois, semble avoir son centre de gravité dans l'idée traditionnelle et ancestrale de l'atteinte à la famille (aux parents, aux morts); la cité, c'est bien du nouveau, une création : mais sous un aspect, elle continue le γένος; et comme toujours, tradition et progrès nous apparaissent inséparables. La continuité est la loi.

L'association est visible même dans le cas du délit proprement religieux; on dira qu'il y a à la fois impiété et délit parce que, d'une part, le délit est une atteinte au sacré et que, d'autre part, l'impiété, au sens juridique du mot, n'apparaît que lorsque la cité a sanctionné, à sa façon, ce que sanctionnait dans le principe ou la vindicte des Dieux (31), ou la violence inorganisée de la communauté, ou l'action privilégiée d'un groupe restreint : du jour où la cité (32) déclare public et réglemente le culte dont les Eumolpides et les Céryces avaient le monopole, on peut dire, de qui y attente : ἀδικεῖ καὶ ἀσεβεῖ, « il commet un délit et une impiété » (Andoc., I, 132) — les deux termes se définissant l'un par l'autre. Et d'une façon générale, le délit public d'ἀσέβεια est nettement, consciemment envisagé en tant qu'atteinte directe à la cité.

On a vu l'extension considérable de l'idée commune d'*asébie* : on retiendra spécialement la « définition » du Pseudo-Aristote. Le concept juridique lui-même, comme on peut s'y attendre, est très large, et même il s'en faut qu'il soit strictement délimité. A un certain point de vue, cependant, les Athéniens l'ont restreint : ils le distinguent de la notion de sacrilège, de la *hiérosylie*, ce qu'on ne fait pas dans les autres cités (Lipsius, *Att. R.*, p. 362) ; dès lors, abstraction faite de quelques survivances de l'asébie-sacrilège (par exemple, le fait d'arracher des oliviers sacrés était sans doute qualifié d'ἀσέβεια), la notion juridique de « l'impiété » se rapporte essentiellement non pas à des actes matériels, mais à la pensée, à la pensée active bien entendu, à celle en particulier qui se manifeste dans l'enseignement : c'est cette conception qui commande la législation répressive au Xe livre des *Lois* de Platon. Mais, dans le sentiment qui inspire la pénalité, sentiment collectif au premier chef puisqu'il s'exprime dans les grands

(31) On sait que certains crimes, exceptionnellement, n'attirent pas sur leurs auteurs une sanction juridique, mais qu'on s'en remet aux Dieux du soin de punir : tel est au moins le faux serment (Glotz, art. JUSJURANDUM dans le *Dict. des Ant.* = *Études soc. et jurid.*, p. 182). C'est une survivance — dans l'état primitif, la réaction nécessaire des forces religieuses peut se suffire à elle-même — et une survivance qui, peut-être, si Athènes avait vécu, aurait tendu à disparaître : Isocr., XVIII, 2-3, fait mention d'une loi récente ἄν τις δικάζηται παρὰ τοὺς ὅρκους.

(32) L'intervention directe et, si l'on peut dire, personnelle de la cité se marque parfois de façon éclatante : d'après un νόμος πάτριος des Eumolpides, celui-là devait périr sans jugement — c'est l'atimie primitive — qui déposait un rameau de suppliant dans l'Eleusinion ; ce νόμος avait été *pratiquement* abrogé par un décret du peuple, qui condamnait le contrevenant à une amende de 1.000 drachmes (Andoc., I, 115-6).

jurys (cf. Wilamowitz, in *Zum ält. Strafr.*, p. 25 ; Lipsius, *Att. R.*, pp. 359-360), l'idée instinctive de l'impiété est associée à la pensée réfléchie d'un danger couru par la cité : ce moment de réflexion se marque bien dans le procès de Socrate, où l'enseignement des Dieux nouveaux et la corruption de la jeunesse sont étroitement rapprochés (cf. Platon, *Eutyphron*, 3 B) (33). Même conception, même réflexion dans Platon, *Lois*, X, 908 B-C. En définitive, l'impiété, c'est le non-conformisme, l'orthodoxie étant tout ensemble et indissolublement politique et religieuse, comme le marque Fustel de Coulanges (*Cité ant.*, p. 418) à propos du cas d'Anaxagore. C'est la même chose au fond qu'on exprime, mais peut-être de façon étroite et superficielle, en disant que le jugement était commandé en grande partie par des considérations « politiques » (L. Schmidt, *Eth. der Gr.*, II, p. 25 ; Lipsius, *Att. R.*, I, p. 360) (34).

Mais en revanche, l' ἀδικία trouve dans l' ἀσέβεια (35) son contenu : et les deux termes sont à coup sûr synonymes, lorsqu'il s'agit de délits publics (36). Le crime de trahison et le vol des richesses de la cité sont assimilés au sacrilège ; les délits publics à maintes reprises sont expressément représentés comme une violation du sacré. Porter atteinte aux ἱερά de la cité, voilà ce

(33) Nous croyons que les polémiques, touchant la nature de l'accusation qui atteignit Socrate, n'ont au fond qu'un intérêt secondaire : cf. Schanz, édit. de l'*Apologie* de Platon, p. 12 ; Menzel, *Untersuch. zum Sokr.-Proz.*, in *Sitzb. d. k. Ak. d. Wiss. zu Wien*, CXLV, II, p. 25 ; Lipsius, *Att. R.*, I, p. 363, n. 24 ; ni la « corruption de la jeunesse » ne devait constituer, *théoriquement*, une catégorie spéciale d'impiété, ni elle ne se joignait, comme chose étrangère et distincte, à l'accusation d'ἀσέβεια : mais la notion à la fois juridique et courante de l' « impiété » devait spontanément l'admettre.

(34) Sur le rapport entre l'impiété, la fausse divination, la tyrannie, la démagogie, la magie, l'immoralité, tout cela fondu dans une unité confuse, mais d'autant plus instructive, cf. un texte bien intéressant de Platon, *Lois*, X, 908 C-D.

(35) Bien entendu, nous considérons ici la notion d'ἀσέβεια comme notion générale et non dans son emploi juridique.

(36) De même que l'offense à la divinité est plus ou moins considérée en fonction de la cité, de même le crime contre la cité est un crime religieux. Glotz, *C. R. A. I.*, 1906, p. 513, observant que le délit contre la chose publique est parfois qualifié de sacrilège, se sert de l'expression un peu trompeuse d' « assimilation » ; au vrai, il ne s'agit pas d'un procédé intellectuel, mais d'un sentiment impérieux : l'atteinte à la chose publique *est* l'atteinte au sacré. Par là s'explique que, dans certaines cités, le droit pénal tout entier semble se fonder sur la loi contre le sacrilège (Michel, nos 418 ; 1318). Un procès de trahison, dans l'Athènes de la fin du IVe siècle, a nécessairement une couleur religieuse très accentuée : témoin le *Contre Léocratès* de Lycurgue (nous y avons vu les emplois d' ἀσέβεια ; Rehdantz, dans son édition, p. 68, note, y relève 33 exemples du mot θεός, 2 de θεῖον, 24 de ἱερός, 8 de ὅσιος) : trahir, c'est abandonner les Dieux, les morts, etc. (Lyc., 147).

qu'il y a de substantiel dans le mot ἀδικεῖν, même et surtout employé absolument. — Or, ce que nous disons du délit public vaut d'une façon universelle : tous autres ἀδικήματα, nous le verrons, comportent la même notion de la solidarité religieuse réalisée dans et par la cité ; de l'ἀδικία que nous venons de définir ils représentent comme des dégradations.

Pour les traîtres et sacrilèges, à Athènes, une seule et même loi, qui entraînait la peine de mort, l'interdiction de sépulture et — au moins avant 403 — la confiscation des biens : Xén., *Hell.*, I, 7, 22 : τὸν νόμον ... ἐπὶ τοῖς ἱεροσύλοις καὶ προδόταις (cf. Lyc., *C. Léocr.*, 117). Le décret de Cannonos, suivant lequel Euryptolémos proposait de faire juger les généraux des Arginuses, prévoyait la peine du barathron et la confiscation des biens, dont 1/10 serait consacré à Athènè, εἴ τις τὸν τῶν Ἀθηναίων δῆμον ἀδικῇ (Xén., *Hell.*, I, 7, 22). Dans le langage d'un orateur, une association toute spontanée, à propos des plus grands crimes, sera celle de καὶ τὸ ἱεροσυλεῖν καὶ τὸ προδιδόναι τὴν πόλιν (Ant., V, 10). — Dans le décret de Cannonos, la notion de l'ἀδικία — substantif qui s'est comme spécialisé en matière de délit majeur « contre la cité » (Lyc., *C. Léocr.*, 117 ; Dém., XXIV, 142) — est évidemment « politique » à la fois et religieuse ; le crime de renversement de la constitution, à Athènes, était associé et plus ou moins identifié à celui de trahison (Dém., XXIII, 144 ; Lyc., *C. Léocr.*, 124 ; 126 ; 147). Quant au vol des richesses publiques, qui peut être puni de mort (Lyc., *C. Léocr.*, 64) il est apparenté au sacrilège, le bien de la cité étant bien sacré (cf. Platon, *Lois*, IX, 857 B). La législation platonicienne, dans toute la première partie du IXe livre des *Lois*, traduit bien cette unité profonde du délit public. — D'ailleurs, la consécration d'une partie des biens confisqués est instructive par elle seule ; et lorsqu'Aristote proposait (*Polit.*, VI, 1320 a 6) de déclarer « sacrés » tous les biens confisqués sur les criminels ou les prétendus criminels d'État, il n'y avait pas là pure fantaisie de théoricien : la chose était concevable, parce que conforme à une représentation collective.

La notion religieuse de la cité et, par suite, le sens religieux des délits qui l'offensent, apparaît à l'évidence dans tel document comme le serment des éphèbes (Stobée, *Flor.*, XLIII, 48 ; Pollux, VIII, 106 ; cf. Lyc., *C. Léocr.*, 77 et s.) : οὐ καταισχυνῶ ὅπλα τὰ ἱερὰ.... ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὁσίων ... καὶ ἄν τις ἀναιρῇ τοὺς θεσμοὺς ἢ μὴ πείθηται, οὐκ ἐπιτρέψω ... καὶ τὰ πάτρια ἱερὰ τιμήσω ; l'expression ἱερὰ καὶ ὅσια se rapporte à l'ensemble des choses sacrées que synthétise le terme de πόλις : Lys., XXX, 25 ; Dém., XXIII, 40 ; 65 ; XXIV, 9 ; 112, etc. ; les délits plus ou moins prévus sont ceux de renversement de la constitution et de suppression des lois : les lois, renfermées à Athènes dans le sanctuaire du Métrôon, ont par elles-mêmes un caractère sacré, tel qu'en supprimer une, c'est commettre un sacrilège : Lys., XXX, 25 ; Lyc., *C. Léocr.*, 66 ;

cf. Michel, n° 724 (Iasos, fin du ve siècle av. J.-C.), l. 7 et s. : ἢν δέ τις [τὴν στήλην] ἀφαν[ίζῃ ἢ τὰ γράμματα], πασχέτω ὡς ἱερόσυλος ; n° 1334 (Olympie, ive s.), l. 11 sq. : αι δὲ τιρ αδεαλτωhαιε τα(ν) σταλαν, ωρ αγαλματοφωραν εοντα πασχην. — Aristote (*Eth. Nic.*, V, 15, 1138 a 11) définit le suicide comme délit : contre qui, demande-t-il alors, y a-t-il donc ἀδικία ? Réponse : contre la cité ; et c'est pourquoi le suicide est passible d'« une certaine atimie » — à quoi peut-être fait allusion Eschine quand il dit que la main du suicidé était enterrée à part (III, 244). En fait, la main coupée fait le « fantôme » impuissant (cf. Glotz, *Solidarité*, p. 66) : ce qui prévaut ici, ce n'est pas la réflexion sur le tort positif que peut causer le suicide à la communauté, comme semble le suggérer Aristote qui raisonne ici en logicien sur le *verbe* transitif ἀδικεῖν ; c'est, dans le principe, le sentiment de trouble ou de stupeur religieux qui commande au groupe de se préserver ou de se purifier en quelque manière (cf. Platon, *Lois*, IX, 873 C-D). — Enfin le sentiment religieux que la cité a d'elle-même se manifeste et se précise dans les rapports avec l'étranger : une expression, nécessairement banalisée, un peu éteinte à l'époque classique, comme celle de ἀδικεῖν τὴν γῆν en parlant d'ennemis, a dû avoir à l'origine une valeur profonde qui se laisse encore déceler — toutes les fois, d'ailleurs, que le verbe a pour régime un nom de chose, construction plutôt rare, on y peut retrouver le sens certain d'une atteinte au sacré : il faut se rappeler ici la notion fondamentale de la Terre-Mère et Divinité. Le groupe et le sol sont imprégnés d'une vertu religieuse qu'ils se communiquent l'un à l'autre : aussi, même pour d'autres cités (cf. Platon, *Rép.*, V, 471 B), c'est un acte considérable que le fait de ἀδικεῖν la terre d'autrui, un acte auquel on surseoit à l'occasion (Thuc., V, 84, 3) et dont le plein sens nous est offert dans la pieuse démarche d'Archidamos auprès des divinités de la terre de Platées (Thuc., II, 74, 3). Sur toute cette pensée religieuse, Platon (*Rép.*, V, 470 D et s.) est instructif.

De là l'expression consacrée de ἀδικεῖν τὴν πόλιν (Aristoph., *Thesm.*, 367 ; Antiph., VI, 9 ; Dém., XXI, 45 ; XXII, 43 ; 65 ; 66 ; 69 ; XXIV, 29 ; 122 ; Lyc., *C. Léocr.*, 6 ; Arist., *Eth. Nic.*, V, 15, 1138 a 14 ; Michel, n° 71, 47 ; cf. Lys., XXXI, 24 ; etc.). Quelquefois elle est prise au simple sens de *detrimento afficere*, lorsque le délit public est conçu comme le délit privé, sous la catégorie de l'obligation : mais sa pleine valeur apparaît quand elle est jointe à l'expression, ou tout au moins à l'idée nette et irrécusable d'*asébie*. Par ailleurs, nous trouvons le verbe usité absolument et, si l'on peut dire, intensivement : j'entends que, pénétrée de la notion d'atteinte au sacré, l'idée verbale cristallise en des emplois définis qui n'ont pas besoin d'être commentés, qui se commentent eux-mêmes parce qu'ils évoquent un sentiment reconnaissable à tous et tout de suite : ils correspondent ainsi à la notion générale de délit public (Aristote, Ἀθ. Πολ., XLIV, 1), à celle de délit grave et plus ou moins exceptionnel (Aristoph., *Guêpes*, 391), à celle de trahison-sacrilège (Lyc., *C. Léocr.*, 4), à celle de κατάλυσις δήμου (Platon, *Gorg.*, 473 B : ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος λαθῇ τυραννίδι ἐπιβουλεύων, expression qui paraît technique ou tout au moins consacrée ; cf. *Lois*, IX,

856 A-B, concordance notable pour ἄνθρωπον), spécialement enfin — le bien de la cité étant sacré — à celle de *peculatus* : Lys., XIX, 56 ; Dém., LI, 15; Xénophon, *Revenus*, IV, 20 ; cf. Aristoph., *Guêpes*, 244 ; c'est peut-être le sens, étant donné le contexte, de ἀ[δικί]αν dans Hypér., *C. Philipp.*, 10 ; cf. Lys., XXXVII, 6 ; Dém., XXIV, 14; 133 ; Platon, *Rép.*, II, 365 E ; *Lois*, X, 906 D. — L'idée du délit est spécialement conçue en fonction de la cité, comme en témoigne l'expression remarquable de Lycurgue, *C. Léocr.*, 134 : τὸν ὑπὸ τῶν μηδὲν ἀδικουμένων μισούμενον, en parlant de Léocratès qu'aucune cité n'avait admis au titre de métèque.

Mais puisque cette conception de l'ἀδικία est une conception intensive, puisqu'elle ne se comprend dans son principe que par la vertu d'un sentiment collectif intense, il doit y avoir des minutes plus ardentes de la vie sociale où elle apparaît plus pure, où nous pouvons la voir surgir en quelque sorte de la surexcitation collective. Cette confirmation nous est offerte.

Les moments en question sont ceux où la cité célèbre ses fêtes religieuses. Tout ce qui est trouble alors, désordre même léger, violence même légitime, est ressenti avec une acuité particulière. Or, pour désigner toutes offenses qui affectent en ces instants la délicatesse plus ombrageuse du sentiment commun, il y a un mot spécial, vraiment technique, et c'est ἀδικεῖν : ἀδικεῖν περὶ τὴν ἑορτήν, voilà notamment le nom du délit dont s'est rendu coupable Midias en frappant Démosthène, chorège, au cours des Dionysies, devant les Athéniens assemblés (37). La loi d'Evégoros (citée par Dém., XXI, 10) prohibe la saisie et autres procédures au cours des Dionysies et, dans le même esprit, prévoit une accusation spéciale contre le contrevenant ὡς ἀδικοῦντος, καθὰ περὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀδικούντων γέγραπται. Démosthène, XXIV, 29 pense à des circonstances identiques lorsque, commentant et probablement même citant une loi, il rappelle l'interdiction μήτ' ἰδίᾳ μήτε κοινῇ μηδὲν ἀλλήλους ἀδικεῖν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ (*sc.* τῆς ἱερομηνίας). Formule remarquable — étrange à première vue : la loi prohibe le « délit » en général, à un moment particulier ! Mais c'est qu'il s'agit, précisément, de la notion pure et intensive du délit. Aussi bien, l'idée qui prévaut dans tout ce domaine, c'est l'idée religieuse

(37) Dém., XXI, 1 : dès le début de la *Midienne*, le rôle de l'accusateur est ainsi défini : προὐβαλόμην ἀδικεῖν τοῦτον περὶ τὴν ἑορτήν ; cf. 9, 19, 28, 214, etc. C'est la formule même de l'accusation de Démosthène (cf. Lipsius, *Att. R.*, p. 213, n. 120)

générale de l'εὐκοσμία (Michel, n° 694, où sont à rapprocher : ἀκοσμούντων, l. 39 ; εὐσχημόνως, l. 42 ; ἀδικοῖ, l. 44) (38). Le mot ἀδικεῖν et l'expression synthétique ἀδικεῖν περὶ τὴν ἑορτήν désignent tout ce qui se fait contre le bon ordre, contre la gravité, contre la majesté que requiert l'accomplissement des rites par les citoyens assemblés. A Athènes et hors d'Athènes, tout ce qui serait à l'ordinaire désordre bénin devient alors délit qualifié.

Ainsi se concentre toute la substance religieuse que nous percevions comme à l'état diffus. Ainsi se continue à certains égards, et se revivifie la valeur primitive de la notion. Elle représentait du mystique, du surnaturel ; mais ce surnaturel et ce mystique jusque-là nous apparaissaient vides et inintelligibles parce que nous n'apercevions plus la société qui, aux temps primitifs, animait une pareille notion : ils reprennent un sens dans la cité alors que la société tout entière, transposant dans une pensée religieuse le sentiment vivant de la solidarité, note et réprouve comme délinquant celui qui violente cette pensée (39).

VII

Mais en revanche, la notion qui atteint par là son maximum d'intensité n'en est pas moins, sous un autre aspect, notion abstraite. Elle *fonctionne* comme telle, en tant que le mot ἀδικεῖν, général et impersonnel, s'applique à tout ce qui est non

(38) C'est à cette ἀδικία fondamentale qu'il faut rapporter le pouvoir judiciaire du prêtre, lequel a pu être à l'origine plus étendu que nous ne le retrouvons dans des inscriptions de date récente (Michel, n° 694, 75 et s. ; 111 et s.; n° 698, 9 et s. ; 18 et s., etc.).

(39) Peut-être y a-t-il là une indication générale à retenir quant à la notion universelle du délit. Il est notable que les idées d'excuse ou de circonstance atténuante apparaissent relativement de bonne heure dans le droit pénal ; et qu'en revanche celle de circonstance aggravante ne se soit jamais bien dégagée et que, même dans les sociétés les plus avancées, elle ait rarement donné lieu à une théorie rationnelle, du moins dans le droit lui-même. C'est sans doute que la pleine notion du délit se manifeste par la réaction la plus intense : ce n'est pas en principe une notion logique à laquelle conviendrait tout aussi bien, comme modalité, l'idée d'aggravation que l'idée d'atténuation ; il y en a seulement des dégradations possibles.

seulement senti, mais pensé comme lésant la collectivité; de là ces emplois absolus du verbe où nous le voyons clairement synonyme de l'expression plus complète — et non moins fréquente — de ἀδικεῖν τὴν πόλιν. Abstrait et défini sont ici termes réciproques : une notion générale et définie, c'est en l'espèce une notion abstraite. En d'autres termes, l'idée d' « injustice » tend à devenir un vrai concept dans la mesure où elle cesse d'être rattachée explicitement à un ordre cosmique, et se situe dans une société organisée.

On voit bien comment cette idée abstraite se définit en fonction de l'institution judiciaire dans un exemple comme [Xén.], *Rép. des Ath.*, III, 6 : les jurys d'Athènes, qui doivent prononcer sur les δίκαι (actions privées), les γραφαί (accusations publiques), les εὔθυναι (redditions de comptes), et cela pour un empire relativement étendu, ont fort à faire ὥστε παύειν τοὺς ἀδικοῦντας. La notion du délit suppose l'organisation des tribunaux (Dém., XXIII, 26; LIX, 109; cf. Lys., XXII, 22) et le système des *lois* : Dém., XXI, 20 : ... τῶν νόμων οὓς παραβὰς οὗτος ... ἠδίκει; XXIII, 54; XXIV, 10 : ἵνα παρακολουθήσητε τοῖς περὶ τὸν νόμον αὐτὸν ἀδικήμασιν (cf. XXIII, 187); 38; XXV, 92 : ἀδίκημα σαφὲς καὶ ἐναργὲς ἔχοντας ἐκ τῶν νόμων; la notion abstraite est particulièrement mise en relief dans Dém , XXI, 30 : οὐδ' ἐπειδὰν ἀδικηθῇ τις ... ποιεῖσθε τὴν τιμωρίαν, ἀλλὰ τοὐναντίον νόμους ἔθεσθε πρὸ τῶν ἀδικημάτων, ἐπ' ἀδήλοις μὲν τοῖς ἀδικήσουσιν, ἀδήλοις δὲ τοῖς ἀδικησομένοις. — Précisément le cas grec nous permet de saisir le moment où se constitue la notion abstraite, car il semble parfois que celle-ci ne soit pas encore sûre d'elle-même : on voit exprimée assez souvent par les orateurs l'idée d'une espèce de primat du *jugement*; c'est grâce au jugement que les lois non seulement se maintiennent, mais se renforcent (Dém., XXI, 30, cf. XXIV, 118; Eschine, I, 36; Lyc., *C. Léocr.*, 4; 9). Il y a là le témoignage d'un état intermédiaire entre la représentation primitive et le concept rationnel. L'idée du crime répond dans le principe à un sentiment immédiat, celui que nous avons vu jouer (cf. notamment Dém., XXIV, 29) et qui, à l'origine, dans un état de justice peu ou point organisée, suscite l'exécution collective, réaction aveugle et diffuse, ou provoque les sessions occasionnelles, irrégulières, du groupe. L'établissement des tribunaux périodiques et, par suite, l'organisation permanente de la justice représente un progrès capital (Sumner Maine, dans l'*Ancien Droit*, a fortement marqué cette évolution) : l'idée de règle abstraite se produit (cf. Dém.. XXI, 30); mais il subsiste quelque chose de la pensée originelle dans l'espèce de philosophie du droit pénal que nous venons de voir exprimée par les orateurs et, singulièrement, dans la notion de ce pouvoir du juge que nous ne connaissons plus guère qu'en matière de jurisprudence civile, et que Lyc., *C. Léocr.*, 9, formule avec éclat : δεῖ ὑμᾶς γενέσθαι μὴ μόνον τοῦ νῦν ἀδικήματος. δικαστὰς ἀλλὰ καὶ

νομοθέτας : c'est la négation, au moins théorique, de l'adage *nulla pœna sine lege*. Et qu'il n'y ait pas là seulement fantaisie des intelligences, c'est ce que confirme l'idée, assez importante dans la conscience juridique du Grec, des délits extraordinaires (Aristoph., *Guêpes*, 590 et s., cf. Lipsius, *Att. R.*, p. 184; [Xén.], *Rép. des Ath.*, III, 5), autant que la pensée même qui fonde la procédure des εἰσαγγελίαι.

Aussi bien pouvons-nous directement apercevoir comment s'exerce l'intervention de la cité dans cet esprit de « socialisation » et — en un sens très particulier — de « laïcisation » du délit. Parmi la matière en quelque sorte nébuleuse de l'ἀδικία primitive, la cité découpera : elle dira dans quelles conditions positives tel acte peut être dit ἄδικος. Pour la pensée proprement religieuse — elle s'est perpétuée dans les représentations de la magie —, tout ce qui trouble l'ordre essentiel, la marche normale du monde était d'abord « injustice » ; ainsi tout individu qui a péri de mort violente est le siège de forces redoutables. Et ce sentiment est assez fort pour contrebalancer, dans des sociétés primitives, la passion de vengeance que déchaîne le criminel : *neque fas est eum immolari*, dit Festus (40) du *sacer*, tout en ajoutant que celui qui le tue ne sera pas puni. Mais le travail de pensée que nous avons défini s'exerce sur la religion elle-même : elle distinguera, comme fait la cité, entre ceux qui sont condamnés justement et injustement, entre ceux qui se tuent pour se punir et ceux qui se tuent *insontes* (41). Dans le même ordre d'idées, nous notons ce fait que la notion de δίκαιος φόνος — dont l'expression technique apparaît tardivement — est bien postérieure à celle

(40) Festus, s. v. *sacer*. Cf. Kulischer, *in Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XVI, p. 463.

(41) C'est ce que manifestent les prescriptions à la fois religieuses et juridiques de Platon, *Lois*, IX, 873 C-D : législation idéale, c'est entendu, mais tout de même directement inspirée d'un état de choses positif puisqu'aussi bien Platon prévoit le cas, normal à Athènes, du suicide par tolérance des condamnés à mort (noter les expressions : μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ et δίκην ἄδικον ἐπιθῇ). Peut-être était-ce là l'unique exception, en droit religieux, qui pût épargner au suicidé l'atimie à laquelle nous avons fait allusion; elle n'en serait que plus notable : commandée ou recommandée par la cité, la mort volontaire n'est plus omineuse, n'exige plus les mesures de préservation rituelle. La notion de l'ἄδικος φόνος comme d'une chose néfaste se trouve ici limitée par celle d'un δίκαιος φόνος, créée et maintenue par le vouloir d'une société organisée.

d'ἄδικος φόνος (42). Celle-ci ne se définit pas du tout en fonction de celle-là : au fond, tout meurtre commis à l'intérieur de la société était, dans le principe, ἄδικος φόνος ; nous n'entendons pas dire, cela va de soi, que l'expression ἄδικος φόνος ait jamais été un pur pléonasme ; mais la notion profonde qu'elle contient a quelque rapport, en principe, avec celle de l'adverbe βιαίως (43) tel que nous le verrons associé à κτείνειν (cf. 2e partie, chap. II, § II) : c'est-à-dire qu'on y trouve l'idée obscure et le sentiment vivace d'une vertu sinistre attachée à la « mort violente ». Et c'est une espèce de pléonasme que nous constatons dans les emplois de Platon, *Lois*, IX, 871 A, 872 D ; on peut dire, il est vrai, que l'ἀδικία y est définie par l'intention, mais non pas entièrement puisque l'idée d'intention s'y trouve exprimée pour elle-même (44). — En employant le terme de δίκαιος φόνος, la société en est venue à dire que, dans tels cas particuliers, l'individu qui tue agit comme son mandataire (Lys., I, 26) ; elle légitime certains actes en délimitant, de son point de vue, une notion d'abord indéfinie. Le cas de l'homicide involontaire nous fournit une confirmation du même ordre : Démosthène, XXIII, 54, commente la loi de Dracon en ces termes : ἄν τις ἐν ἄθλοις ἀποκτείνῃ τινά, τοῦτον ὥρισεν οὐκ ἀδικεῖν, où certes l'idée de délimitation, dont l'expression reparaît ailleurs (Eurip., *Héc.*, 801, et Aristote, *Rhét.*, I, 13, 1373 *b* 2), est suffisamment accentuée (45).

De cette action spécifique de la société organisée, on aper-

(42) L'exemple le plus ancien est d'Eschine, II, 88 ; l'expression manque dans Platon, *Lois*, IX, 874 B, où justement on l'attendrait.

(43) Il y a seulement, dès le principe, quelque chose de plus précis, ou plutôt de plus explicite, dans ἀδίκως que dans βιαίως : on peut dire que la notion essentielle en est exprimée dans cette formule, manifestement archaïque, de Platon, *Lois*, IX, 871 A : ὃς ἂν ἐκ προνοίας τε καὶ ἀδίκως ὀντινοῦν τῶν ἐμφυλίων αὐτόχειρ κτείνῃ : l'ἄδικος φόνος, c'est la mort violente perpétrée à l'intérieur du groupe — du γένος d'abord.

(44) Voir d'ailleurs Dém., XXXV, 58 = XXXVIII, 21, où l'homicide involontaire est qualifié de ἀδίκημα.

(45) Par opposition, cf. le texte cité à la note précédente. — Il est possible que les anciens coutumiers (la disposition dont parle Démosthène est tout à fait archaïque) aient dit ainsi : οὐκ ἀδικεῖ ὁ δεῖνα. Plus tard seulement, l'idée d'intention s'étant complètement incorporée au verbe, on ne dit même plus οὐκ ἀδικεῖν, on emploie un autre mot, ἁμαρτάνειν (cf. Dém., XVIII, 274).

çoit une double répercussion — et le sens, par là, nous en apparaît plus net : sur la pensée populaire en général, et sur la pensée philosophique.

La distinction se fait entre la religion, le droit et la morale. Nous avons indiqué comment s'opérait une certaine subordination de la première au second, le droit étant conçu comme l'expression même et l'émanation de la cité. Le fait se confirme et s'éclaire, à considérer l'évolution sémantique d'un terme comme ὅσιος (46) qui, au point de départ, évoque la notion brute du *tabou*, et, au point d'arrivée, se réfère explicitement soit aux choses ou aux biens de la cité — les ὅσια se distinguant même formellement des ἱερά — soit, dans un tout autre ordre d'idées, au sentiment religieux en tant que tel. — Quant à la séparation entre le droit et la morale, elle se fait nécessairement aussi en ce que la pensée du *délit* se fixe sur l'idée d'une répression organisée. Seulement, comme la notion « d'injustice » est une notion générale, le même terme vaut dans les deux domaines, celui du droit et celui de la morale ; ils n'en sont pas moins conçus comme distincts, et une indication intéressante — et à retenir — nous est fournie sur les conditions où se fait le départ entre les deux : ἀδικεῖν est fréquemment appliqué, et avec une certaine prédilection,

(46) Par la variété de ses sens et par la richesse de son histoire, le mot ὅσιος est un des plus remarquables qui soient. Nous retiendrons ici que, primitivement, il se réfère à l'idée du *sacrum* et, spécialement (dans ses composés comme ἀφοσιοῦσθαι), à l'idée du *tabou* ou même de la souillure : mais peu à peu, c'est l'idée du sacré utilisable (cf. J. E. Harrison, *Prolegomema*, p. 504), puis du licite, qui prévaut en lui ; de là, même, le sens de libre par opposition à taboué, d'humain par opposition au divin, de profane par opposition au sacré (Harpocration, *s. v.*, citant Didyme ; Schol. Platon, *Rép.*, I, 344 A ; *Lex Rhet.*, Suidas, et Timée, *Lex. Plat.*, *s. v.*). Or il apparaît que cette évolution est en rapport avec le régime même de la cité, avec l'intervention active et personnelle de la cité, utilisant les ὅσια et les faisant siens : d'où la formule consacrée ἱερὰ καὶ ὅσια où parfois les deux termes se distinguent, le premier désignant par exemple les temples, le second les bâtiments publics (Isocr., VII, 66) ; de là aussi l'emploi spécial de ὅσια pour désigner les richesses de la cité, distinguées de celles des Dieux (ainsi, couramment, dans le discours de Démosthène [XXIV] *contre Timocrate* : cf. en particulier § 120). — Ce qui n'empêche — le départ se faisant dans le mot même — que ὅσιος se rapporte spécialement aussi au sentiment religieux, surtout à celui qui, régénéré dans la religion dionysiaque et dans l'orphisme (Eurip., fr. 475, 16, etc.), tend à s'individualiser : cf. J. E. Harrison, *o. l.*, p. 598 et s.

aux *fautes* commises à l'intérieur du groupe familial (47). C'est le champ même où vivaient primitivement les idées de bien et de mal : l'ἀδικία contre la cité se distinguant de l'ἀδικία familiale, c'est en quelque sorte le présent qui s'oppose au passé.

En second lieu, c'est un certain relativisme qui commence à poindre. Les idées de justice et d'injustice sont si bien de la cité qu'elles apparaissent sous un aspect comme contingentes (48) ; idée que les sophistes n'ont pas inventée, qu'ils n'ont fait que tourner à leurs théories, et dont la formule d'Héraclite (49) laisse apercevoir le sens réel : « pour les Dieux, toutes choses sont belles, bonnes et justes ; mais les hommes ont supposé telles choses injustes, telles choses justes ». L'antithèse profonde est entre l'ancienne θέμις ou l'ancienne δίκη qui associaient dans une unité mystique l'ordre humain et l'ordre du monde, et la nôtion nouvelle, abstraite, de l' « injustice », telle que l'a créée la cité (50).

Dans ce domaine, c'est donc la constitution d'un groupe organisé qui a rendu possible et, en un sens, nécessaire la *réflexion* des hommes.

VIII

Nous considérerons maintenant la notion d'ἀδίκημα au sens

(47) Ἀδικεῖν est parfois spécialement appliqué, dans les rapports entre époux, à l'adultère : Eurip., *Médée*, 26 ; 165; 265 ; 692 ; Ant., I, 15 ; Lys., I, 15 ; Dém., XLV, 79 ; [Arist.], *Œcon.*, A 3 1344 a 8 et s. Cf. Epich., fr. 35 (Diels, *Vorsokrat.*, I ², p. 95). — Dans la plupart de ces exemples, nous trouvons le passif ἀδικεῖσθαι en parlant de l'épouse abandonnée : il s'agit d'un tort considéré tradidionnellement comme grave, dont l'aspect est assez nettement religieux (Eurip., *Médée*, 265), mais qui n'est pas sanctionné par le droit. — Offenses à des parents : Platon, *Lois*, XI, 227 D ; à des personnes de la même famille : Soph., *Ant.*, 791. — Il y a d'ailleurs des cas où la faute est aussi délit (par exemple, contre les orphelins et épiclères) : de ces cas où l'emploi du mot est consacré, défini par lui-même, nous verrons la signification.

(48) Particulièrement expressif est un passage fameux d'Euripide, *Héc.*, 800 et s. (rejeté par Nauck sans raison suffisante) : νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα | καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι. Il est à rapprocher de la pensée d'Héraclite ; noter surtout l'emploi de ὡρισμένοι (cf. p. 64).

(49) Héracl., fr. 102 (Diels, *Vorsokrat.*, I², p. 76) : τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.

(50) Sur la conception philosophique du délit chez Aristote, voir Appendice I.

passif ou subjectif. Nous avons noté, en commençant, que l'idée de l' « injustice » était, sous l'un de ses deux aspects, celle d'un tort subi et ressenti par l'individu. Comment cette représentation, individuelle dans le principe, se socialise; comment le sentiment d'une « injustice » éprouvée se trouve être partagé par le groupe tout entier, voilà ce qu'il nous faut déterminer.

C'est en somme l'idée de délit privé que nous avons en vue; c'est d'elle que nous étudierons la formation. Mais le terme peut avoir plusieurs sens, et dans chaque cas il faut absolument s'entendre. Le délit privé, comme nous le comprenons ici, a les caractères suivants (51) : 1° il requiert une sanction juridique : il suppose une justice organisée, à la différence du meurtre sous le régime des clans ou de certains *delicta privata* du très ancien droit romain (52) ; 2° mais lésant des individus, il n'est pas perçu comme offensant immédiatement la collectivité, et il ne fait jouer que secondairement la réaction organisée d'un groupe : ce qui se reconnaît au fait que la partie offensée a le privilège de la poursuite (53). Le sacrilège, la trahison sont des délits publics : pour le Grec, le meurtre, le vol, — d'une façon générale et sauf exception (54), l'atteinte

(51) Il s'agit donc d'une notion autrement large que celle des *delicta privata* du droit romain, encore que celle-ci retienne des traits plus primitifs que l'ἀδίκημα de l'époque classique. — Les critères que nous adoptons ici nous paraissent mieux convenir à notre objet propre que ceux qu'on pourrait emprunter à la considération générale des sociétés ; on ne saurait dire, par exemple, que le délit privé se reconnaisse au fait que la sanction en est « restitutive » ou du moins mixte, à la fois « répressive » et « restitutive » (Durkheim, *Division du travail social*, p. 61) : la sanction de l'homicide est purement répressive, et pourtant, dans le régime de la cité, c'est la famille seule qui la peut requérir.

(52) Lequel marque une phase intermédiaire, où l'offensé a parfois encore le choix entre le talion et la composition (Girard, *Manuel*, pp. 391, 398, 402).

(53) C'est ce qui se traduit aussi, mais imparfaitement, dans le vocabulaire juridique, par la distinction des γραφαί et des δίκαι. Voir là-dessus appendice II.

(54) Cette exception porterait sur les actes de κάκωσις commis à l'égard des vieux parents ou des orphelins, et sur l'ὕβρις. Dans ces deux cas, il y a lieu à une γραφή, qui, théoriquement, peut être intentée par le premier venu. Nous en verrons la raison d'être : mais l'exception ne nous intéresse pas directement ici, et on peut même dire qu'elle rentre dans la règle parce que, en pratique, si la victime en a les moyens matériels et juridiques, c'est elle seule qui exerce la poursuite, et que l'intervention d'un tiers ne se produit que pour suppléer la victime incapable ou la famille défaillante.

à la personne ou à la chose d'autrui — sont des délits privés.

D'une bien plus large extension qu'elle ne l'est aujourd'hui, la notion grecque du délit privé offre, pour la science, un intérêt manifeste : elle prépare, en un sens elle traduit, la représentation de l'individu comme d'un *sujet de droits* : catégorie devenue banale pour nous et dont, comme de bien d'autres, le vrai contenu nous échappe, étant rejeté dans l'inconscient. Mais s'il est vrai qu'elle est, chez le Grec de l'époque classique, le produit récent d'une élaboration prolongée et partiellement discernable, s'il est vrai aussi que la conscience du Grec est trop réfléchie tout ensemble et trop vive pour que sa langue ne nous conserve pas le dépôt de sa pensée, l' « expérience grecque » est vraiment ici une expérience : d'un pareil concept, elle nous offre d'apercevoir le contenu ; elle nous prépare à en expliquer la genèse. — Procédant inductivement, et allant du mieux connu au moins connu, nous nous demanderons d'abord de quoi est faite, sous le régime de la cité, la notion de délit privé ; ensuite, comment se définit et se situe, aux origines, l'idée de l' « injustice » d'où est sortie la notion positive d'ἀδίκημα privé ; enfin, entre ce point de départ et ce point d'arrivée, en quoi consiste l'évolution.

Il est naturel de considérer en commençant le plus grave des délits privés : l'homicide. Quelque isolés qu'ils puissent être dans nos textes, plusieurs emplois du passif ἀδικεῖσθαι doivent retenir notre attention ; il est appliqué : à la famille du mort (55) ; — au poursuivant (56) ; — à la victime (57) ; — à

(55) Antiphon, VI, 26 : οἱ δ' αἰτιώμενοι καὶ φάσκοντες ἀδικεῖσθαι. A cette notion de l'ἀδικία doivent être rapportés dans le principe les emplois de l'adjectif ou de l'adverbe joints à l'expression ou à l'idée de meurtre (Eschyle, *Cho.*, 398 : Soph., *El.*, 113, etc.). Conformément à la croyance primordiale de la famille, cette ἀδικία existe en elle-même, objectivement, que l'homicide ait été volontaire ou non (Dém., XXXVII, 58 = XXXVIII, 21 : πολλὰ συμβέβηκεν ἠδικῆσθαί τισιν... ; au premier rang, cite les ἀκούσιοι φόνοι dont l'ἀδικία donne lieu, pour la famille, à une transaction).

(56) [Antiphon], IV, δ, 9 = τόν τε γὰρ διώκοντα οὐ δίκαιον καταλαμβάνειν, μὴ σαφῶς διδάξαντα ὅτι ἀδικεῖται (remarquer le présent : cf. p. 49).

(57) Antiphon, I, 21 : ἐγὼ μέν γε τῷ τεθνεῶτι ὑμᾶς κελεύω καὶ τῷ ἠδικημένῳ τὸν ἀΐδιον χρόνον τιμωροὺς γενέσθαι ; 29 : ἐπισκήπτουσι (les victimes de meurtre) τιμωρῆσαί σφισιν αὐτοῖς ἠδικημένοις ; V, 88 : ὀρθῶς μὲν γὰρ γνωσθέντα τιμωρία ἐστὶ τῷ ἀδικηθέντι ; VI, 6 : τιμωρία... ὑπὲρ τοῦ ἀδικηθέντος.

la cité tout entière (58). Tant qu'il ne se dit que de la famille, le terme n'a évidemment pas sa pleine valeur, sa valeur définitive de *délit* ; et aussi bien, le sentiment de la vengeance, le besoin d'une réparation peut déborder la notion objective, sanctionnée par tous, de l'ἀδίκημα (59). En tant qu'il est appliqué au poursuivant, il n'en est déjà plus de même : ici, la notion suppose l'existence d'une organisation de justice, à la faveur ou par la vertu de laquelle un plaideur s'apprête à faire confirmer, attester le délit (60). Appliqué enfin à la cité tout entière, le passif ἀδικεῖσθαι souligne ce qu'il y a de substantiel dans l'ἀδίκημα : une lésion qui offense, secondairement sans doute, mais qui offense la société dans son ensemble et dans son unité. C'est aussi cette notion objective, et elle seule, qu'affirme en ce cas le substantif.

Comment cette offense est-elle sentie et conçue ? — Il est évident, mais pour cela même sans doute on n'y insiste pas assez, que l'interdit ou πρόρρησις qui, visant un ἀδικῶν, marque le premier acte et produit le déclenchement de tout le rite judiciaire, a pour fonction avouée d'écarter le coupable, et de l'écarter définitivement (61), de la communauté du sacré. C'est le premier point. — En second lieu, le groupe (62) dont il est ici question, c'est, défini et strictement limité, le groupe de la cité : l'homicide, en pays étranger, est sur la terre τῶν μηδὲν ἀδικουμένων (63). — Enfin, la notion de la cité apparaît ici sous

(58) Dém., XXIII, 39 : τὴν τῶν μηδὲν ἀδικουμένων, pour désigner le territoire d'une cité à qui n'appartient pas la victime du meurtre.

(59) C'est pourquoi, dans un sens strict, il faut que l'homicide ait été jugé par la cité pour être qualifié tel : Dém., XXIII, 26.

(60) Antiphon, VI, 26 : ἐγὼ μὲν ὁ τὴν αἰτίαν ἔχων καὶ ἀδικῶν, ὡς οὗτοί φασιν...

(61) C'est ce qu'on aperçoit bien dans un cas particulier : à l'ordinaire, la πρόρρησις n'a bien entendu d'effet définitif que si elle est confirmée par le jugement ; mais lorsque l'inculpé s'enfuit ou qu'il est momentanément inconnu, la πρόρρησις a pour résultat, en l'écartant de la communauté, de le mettre hors la loi sous condition suspensive de retour (loi de Dracon, *I. J. G.*, II, n° XXI, l. 30 sq. = Dém., XXIII, 28 ; Platon, *Lois*, IX, 871 D ; 874 A-B).

(62) Dém., XX, 18, la πρόρρησις est définie : χέρνιβος εἴργεσθαι τὸν ἀνδροφόνον, σπονδῶν, κρατήρων, ἱερῶν, ἀγορᾶς : cf. Esch., *Cho.*, 291 et s. ; Platon, *Lois*, IX, 871 A.

(63) Dém., XXIII, 39, reproche à la loi d'Aristocrate d'enlever à ceux qui auront tué Charidème le seul moyen de salut, savoir : μεταστάντας εἰς τὴν τῶν μηδὲν ἀδικουμένων.

un double aspect. D'un côté, c'est la notion d'une chose religieuse : la cité affirme sa solidarité comme une communion, et de cette communion résulte la souillure qui, par le fait d'une mort violente, contaminera la cité tout entière. Dans les *Lois* de Platon, toute la théorie du droit pénal relatif à l'homicide est construite sur cette notion. Et le sentiment de crainte religieuse que répand le meurtrier « aux mains impures » apparaît à l'évidence dans cette conception populaire et bien connue, que la présence d'un tel être devait susciter des naufrages ou faire échouer des sacrifices (Ant., V, 80-3). Aussi bien, si incertaine que soit naturellement ici la pensée religieuse, n'oublions pas que le meurtrier involontaire — un ἀδικῶν, en un sens — n'est plus, hors de chez lui, le principe d'un danger funeste. Et certain témoignage, qui ne laisse pas d'être suspect quant à la matérialité des faits, vaut du moins pour montrer tout ensemble quelle réaction religieuse peut susciter le seul terme de φόνος, et comment l'action de la souillure se définit, dans les croyances, par le territoire même de la cité : « Même à celui qui avait commis un meurtre légitime, il n'était pas permis de rester à Athènes. Ainsi un décret accorda bien à ceux qui avaient tué Myrrhine fille de Pisistrate et quelques autres le droit de cité et une récompense en argent : mais ils reçurent l'ordre de résider à Salamine, parce qu'on n'avait pas le droit de pénétrer en Attique dès lors qu'on avait tué » (Lex. de Patmos, *C. Aristocr.*, 71 : *B. C. H.*, I, p. 138). — Ainsi, c'est une chose religieuse qu'offense le meurtre perpétré contre un individu, et de là vient qu'on peut dire ἀδικεῖται, au passif, aussi bien de la cité que de la victime : les deux emplois, de ce point de vue, ne sont que l'envers l'un de l'autre. — D'un autre côté, la notion de la cité est la notion positive d'une société organisée, et la pensée du délit d'homicide implique celle de la fonction judiciaire — plusieurs fois nous avons eu occasion de l'observer (64) — et des règles systématiques qui définissent en l'espèce le pouvoir d'un groupe supérieur et les rapports de ses subordonnés entre eux. — Mais cette représentation complexe, qu'est-elle autre

(64) Voir p. 42 ; n. 30 et 59.

chose, sinon celle que nous avons reconnue et analysée à propos de l'ἀδικία conçue comme atteinte directe à la cité? L'expression de Démosthène, XXIII, 39, relative à l'homicide (65), et celle de Lycurgue, *C. Léocr.*, 134, relative à un délit public (66), où nous trouvons le même emploi du passif ἀδικεῖσθαι, sont le pendant exact l'une de l'autre. L'homicide est donc réprouvé et défini délit, en tant que sa victime est intégrée à la cité solidaire : et le sentiment de cette solidarité a tout ensemble un aspect positif et un aspect religieux.

Il est légitime d'admettre que l'homicide, cas extrême, est cas typique, et que la pensée consciente à laquelle il permet de se manifester est la même qui joue inconsciemment dans la représentation du délit privé en général (67). Mais nous n'en sommes pas réduits à une conjecture plausible : que le respect de la propriété, par exemple, ait besoin de s'affirmer plus énergiquement en une circonstance exceptionnelle, l'atteinte à la propriété sera décrétée ἐπ' ἀδικίᾳ τῆς πόλεως. Qu'est-ce à dire? — L'analyse d'un « fait ostensif » étant toujours particulièrement probante, considérons le cas de cette inscription de Chios (68) où nous rencontrons l'expression. Il s'agit de protéger les acquéreurs de biens confisqués contre toute dépossession : le délit prévu est défini comme religieux, et on le retient sous la forme spéciale de l'arrachement ou du déplacement des bornes, choses sacrées ; la ville est intéressée par la religion à ce qu'il reçoive une sanction, et ses magistrats s'exposent à la malédiction s'ils n'assurent pas le recouvrement de l'amende. En d'autres termes, on lie par la religion — de façon particulière et consciente, dans ce cas — la cause de l'individu à la cause de la cité. — Cas exceptionnel, encore une fois ; mais l'exception ici est grossissement : lors de son entrée en charge,

(65) Voir la citation n. 58.

(66) Voir la citation p. 60.

(67) Le rapprochement des deux espèces d'ἀδικίαι, désignées du même mot, apparaît de façon frappante dans un texte comme Michel, n° 698, l. 9 et 14.

(68) Michel, n° 1383, décret de Chios sur la vente des biens des enfants d'Annikéas, A, l. 9 : ἤν τίς τινα τῶν ὅρων τούτων ἢ ἐξέληι ἢ μεθέληι ἢ ἀφανέα ποιήσει ἐπ' ἀδικίηι τῆς πόλεως, ἑκατὸν στατῆρας ὀφειλέτω κἄτιμος ἔστω ; si les « gardiens des bornes » ne font pas recouvrer l'amende, ils en seront débiteurs ; si les Quinze ne la perçoivent pas sur eux, ἐν ἐπαρῆι ἔστων. Cf., dans un cas analogue, la garantie (βεβαίωσις) des Dieux, à Halicarnasse (Michel, n° 835, l. 4-5).

l'archonte athénien jurait — simple formalité à l'époque historique, mais souvenir d'une procédure évidemment sérieuse — de maintenir en l'état toutes propriétés (69).

Sans doute la pensée n'apparaît que rarement explicite. La vie de tous les jours est faite d'un grand nombre de relations (70) qui, par leur vulgarité même, restent plus ou moins inaperçues de la société : entre les ἀδικήματα à quoi elles donnent lieu et les autres, il y a le même rapport qu'entre le profane et le sacré (71). Mais au fond, c'est toujours celui-ci qui entretient celui-là ou, plus exactement, qui en autorise la subsistance; et la pensée du délit privé est toujours liée indissolublement à celle d'une justice organisée, attestation vivante et continue de la solidarité. De temps à autre, au demeurant, — et c'est pourquoi la notion objective (72) de l'ἀδίκημα est une notion sociale, « politique », si l'on peut dire, fût-ce en matière de servitudes foncières ou d'écoulement des eaux — de temps à autre se manifeste l'empire de la société sur les représentations : des rapports vulgaires que nous avons dits, il faut qu'il y en ait; mais il faut aussi qu'ils soient, çà et là, dépassés ou revivifiés par l'intervention directe du groupe souverain : celle-ci créera de nouveaux délits, en opposition avec le droit traditionnel de la coutume ; ou bien, en certains points plus sensibles, elle rapprochera le délit privé du délit public. Et c'est encore de quoi témoignent certains emplois du mot.

(69) Aristote, Ἀθ. Πολ., LVI, 2 : καὶ ὁ μὲν ἄρχων εὐθὺς εἰσελθὼν πρῶτον μὲν κηρύττει, ὅσα τις εἶχεν πρὶν αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ἀρχήν, ταῦτ' ἔχειν καὶ κρατεῖν μέχρι ἀρχῆς τέλους. De cette disposition archaïque, la sanction, également archaïque, est celle que prévoit le serment religieux des archontes, au cas de transgression des lois : ἀναθήσειν ἀνδρίαντα χρυσοῦν (*id.*, *ib.*, VII, 1).

(70) De cette multiplicité, devenue un élément essentiel dans la vie de la société et dans la pensée du droit, Platon nous donne le sentiment vif et direct : *Lois*, IX, 861 E.

(71) Ce qui décide d'ailleurs si le délit relève de l'une ou de l'autre catégorie, ce n'en est pas la matérialité même, mais plutôt le moment, ou le plan, dans lequel il se produit : médiocre à l'ordinaire, nous avons vu qu'il pouvait devenir plus grave à l'époque des fêtes religieuses ; mais c'est alors aussi que le mot ἀδικεῖν, la pénalité prévue fût-elle bénigne, prend sa valeur essentielle : on notera, par exemple, dans Dém., XXIV, 29, cité p. 60, le μηδὲν ἀλλήλους ἀδικεῖν ; ou l'emploi de ἀδικηθεὶς dans le règlement du sanctuaire d'Oropos, Michel, n° 698, l. 14 (cf. n. 67) ; ou celui de ἀδικημάτων, tête d'article dans le règlement des mystères d'Andanie (Michel, n° 694, l. 75 et s.).

(72) Pour le sens où nous prenons ici le mot, cf. *infra*, § XI.

D'une part, nous rappellerons la défense de la saisie ou de la *manus injectio* pendant les fêtes religieuses : le contrevenant ἀδικεῖ περὶ τὴν ἑορτήν (73). D'autre part, et sans compter que l'ὕβρις est une αἰκία représentée comme délit public (74), nous pouvons invoquer tels délits commerciaux où l'on considère — et où l'on souligne par ἀδικεῖν, ἀδίκημα — la lésion ou le danger directement ressentis par la communauté (75).

IX

De cette notion de l' ἀδίκημα privé — celle qui s'exprime par le substantif abstrait, celle d'une créance positivement exécutoire, celle d' « obligation » au plein sens juridique du mot — nous avons défini ce qui constitue la substance morale et proprement religieuse. Où en retrouver les antécédents ?

Si haut que nous puissions remonter dans l'étude de la conscience juridique des Grecs, il est visible que la notion de trouble social ne peut être épuisée par des termes qui désignent des délits familiaux définis, des délits religieux définis, voire même des actes de désobéissance militaire dans les nations (76) temporairement organisées qui ont pu constituer la Grèce primitive. C'est une société « patriarcale », si l'on veut, que la « société homérique » ; mais c'est tout autre chose qu'une simple juxtaposition de familles : entre elles, il y a une solidarité, lâche encore, mais pourtant réelle. De γένος à γένος, on tue, on pille, naturellement : mais ces actes ne suscitent pas qu'un acte de guerre ; les représailles s'accompagnent du sen-

(73) Sur ce point, cf. p. 60 sq., et 2e partie, chap. I.

(74) Voir 2e partie, chap. I et chap. II, début.

(75) [Dém.], XXX, 1 : ἐάν τι ἀδικῶνται (*sc.* οἱ ἔμποροι) ἐν τῷ ἐμπορίῳ (remarquer la localisation même du délit), il y a lieu à une procédure spéciale et à une pénalité supplémentaire (détention) ; XXXIV, 7, ἀδικήματος, pour désigner le fait de n'avoir pas produit à l'emprunteur le vaisseau chargé qui devait garantir la dette : cet ἀδίκημα donne lieu à eisangélie et a entraîné la peine de mort (*ib.*, 50 ; cf. LIV, 43). Ce qui se traduit dans cette notion intensive du « délit » privé, c'est la sollicitude inquiète dont la cité entoure son commerce, et dont bénéficient même les ἔμποροι — des étrangers la plupart du temps.

(76) Sur le sens que nous donnons ici au mot « nation », cf. H. Francotte, *Mélanges de droit public grec*, pp. 43-44.

timent, de la conviction d'une injustice subie (77). Et que les valeurs primitives du terme ἀδικεῖν se soient alimentées à un pareil sentiment, nous en voyons la preuve dans un emploi fréquent, et d'une évidente gravité morale, qui en est fait surtout au ve siècle (78) : il s'agit des rapports entre cités qui, dans le principe, furent souvent conçus à l'image des rapports interfamiliaux.

Il faut aller plus avant, et nos études précédentes nous le permettent. Considérant le premier état — chez Homère — de la notion d'ὕβρις, nous avons vu qu'elle impliquait l'idée de l'εὐνομία, qui est celle d'un certain *équilibre*. L'observation était de plus de portée que nous ne pouvions l'apercevoir à ce moment : car l'idée de l'équilibre se retrouve, sous un aspect religieux et avec une valeur cosmique, dans la notion primitive et concrète de l' « injustice » (79). Le vrai sens ne doit pas nous en échapper : elle correspond à un état ancien où la société est constituée par la réunion des γένη, dans un régime de « solidarité mécanique » ; d'une part, on ne saurait concevoir les clans rigoureusement indépendants les uns des autres, suivant l'idée intuitive et volontairement schématique qu'en donne le mythe des Cyclopes : ils sont les éléments d'une même société ; mais en revanche, ils n'ont entre eux que des rapports quasi négatifs. Et c'est ce double aspect de la réalité

(77) D'où l'emploi du mot χρεῖος dans le récit de Nestor, *Il.*, XI, 688, cf. chap. prélim., n. 23.

(78) Chez Hérodote et Thucydide, cet emploi du mot est prédominant : Hérod., I, 2 ; II, 18 ; V, 89 ; VI, 87 ; 92 ; Thuc., I, 35, 3 ; 37, 2 ; II, 74, 3 ; IV, 23 ; V, 49 ; 69 ; 84, 3 ; VI, 7, 1, etc. Cf. Michel, n° 70, l. 29, etc. On sait qu'il reste fréquent pour désigner les incursions, ou les usurpations, de cité à cité, de peuple à peuple (Démosthène, en particulier, en fait usage pour désigner les actes de Philippe : VII, 9, 10 ; XVIII, 79, etc.). Banalisé, c'est le terme qui, dans la grécité postérieure surtout, s'appliquera aux déprédations, aux κακουργίαι des brigands notamment : Michel, n° 76, l. 33 ; Dittenberger ², n° 220, l. 10 ; n° 929, l. 128 ; *Jahresber. des österr. archäol. Instituts*, 1905, p. 277.

(79) C'est dans plusieurs des exemples précités d'Hérodote et de Thucydide que nous avons trouvé le témoignage des représentations analysées plus haut : voir p. 49. A un autre point de vue on peut encore montrer la correspondance entre le droit interfamilial et le droit international, entre la notion primitive de la « paix » et la conception des rapports réguliers entre les cités : l'idée de l'égalité des parties contractantes (Thuc., V, 27, 2 ; 79, 1) a son prototype dans l'ἰσότης-φιλότης qui met fin à la poursuite du meurtre et à la guerre entre familles (Glotz, *Solidarité*, pp. 142-3).

que reflète admirablement la représentation religieuse de l'équilibre.

L'action des hommes étant nécessairement associée à leurs représentations, c'est dans le domaine d'une coutume que se fixe parfois la notion primitive de l' ἀδικία : de là, dans un texte ancien comme le traité entre Chaléion et Œanthè (Michel, nº 3), un emploi comme le suivant : αι κ' αδικο (ς) συλοι, τετορες δραχμαι... (il vient d'être dit — la coutume se codifiant — que les σῦλαι, les prises maritimes, seraient permises désormais en mer, non dans le port). Mais de pareils emplois ont leur prototype dans le domaine des relations interfamiliales : ainsi, *Hymne à Hermès*, 315-6, où nous ne voyons aucune raison d'adopter la correction de Baumeister contre le témoignage des manuscrits (ἐκδεδαώς pour οὐκ ἀδίκως) : ὁ μὲν (Apollon), νημερτέα φωνῶν, οὐκ ἀδίκως ἐπὶ βουσὶν ἐλάζυτο κύδιμον Ἑρμῆν : c'est en vertu d'une coutume bien établie, analogue à celle qui règle d'antiques procédures (cf. *Od.*, VIII, 325-359) qu'Apollon ayant surpris son voleur sur le corps même du délit ἐπ' αὐτοφώρῳ (car ἐπὶ βουσίν revient en somme à cela : après un verbe comme λάζυμαι, il ne saurait avoir un sens causal) fait *manus injectio* sur sa personne. — L'idée de la règle, impliquée dans la δίκη interfamiliale, se marque de plus en plus et, retenant, accusant son caractère religieux, se prolonge dans la notion du rite traditionnel, notamment à propos de la conclusion du mariage (Dém., XXXVI, 32, ἀδίκως = « irrégulièrement » ; noter aussi ἐπὶ δικαίοις, « conformément au rite », dans la formule de l' ἐγγύησις, que nous transmet [Démosthène], XLVI, 18 : Beauchet, *Droit privé*, I, p. 139 ; cf. Eschyle, *Eum.*, 218) : le mariage est en principe de droit interfamilial. — C'est à ce droit que l' ἀδικία, comme la δίκη, se rapporte à l'origine.

Au second moment, l' « individuel » n'est plus le groupe familial dans un groupe plus large : c'est l'individu, au sens strict. Dans la période où la famille antique se désagrège (80), la pensée du délit contre l'individu apparaît pour elle-même. D'une part, les atteintes à la vieille moralité familiale, plus nombreuses et plus impunies dans l'anarchie de l' « âge de fer », suscitent, en faveur des victimes individuelles (vieux parents, orphelins) la représentation de nouvelles puissances religieuses — notamment de l'Αἰδώς divinisée — dont l'action tutélaire et vengeresse satisfera les besoins moraux d'une société encore

(80) C'est à ce moment de désagrégation sociale et de démoralisation que Gilbert Murray, *Rise of the Greek Epic*, p. 103, reporte la conception de l'Αἰδώς et de la Νέμεσις comme puissances actives (cf. Hésiode, *Tr. et J.*, 200 ; chap. prél., n. 46)

impuissante. — D'autre part, la pensée antique et religieuse de l'équilibre se prolonge dans la notion d'un talion nécessaire que des procédures magiques, qui se survivent dans les *devotiones*, garantissent à l'individu victime. Dans un état social « critique » où les rapports entre individus commencent à prendre une valeur propre, ils sont d'abord conçus d'après le type de représentation qui s'imposait à une période « organique »; l'idée, qu'avait élaborée celle-ci, d'une certaine force religieuse, est comme exploitée à des fins nouvelles, et du même coup s'accuse ; par la formule familière aux malédictions αὐτὸς ἠδίκησεν ἐμέ, c'est la loi du monde que l'offensé met de son côté ; parce que le verbe devient transitif, il ne se dépouille point de ses valeurs cosmiques ; et le rôle de l'individu n'est pas de créer la notion de l'injustice, mais essentiellement de la fixer par le langage : en donnant au verbe un sujet et un complément, il localise après coup le désordre et détermine par avance la sanction.

M. Huvelin signale l'usage de cette formule (*Les tablettes magiques et le droit romain*, p. 26) à propos de sa théorie générale de la νέμεσις comme fondement du droit privé. — On voit en quoi nous nous séparons de cet auteur : la notion de l'équilibre, d'une « loi de partage », de la νέμεσις, il la constate, mais ne l'explique pas ; il semblerait même que ce soit une idée pure et comme un décret arbitraire de l'intelligence qui, pour lui, donne le branle à tout le développement du droit « individuel ». Pour nous, au contraire : 1° La notion religieuse de l'équilibre a ses origines dans la vie des clans, où elle exprime une *réalité* ; elle n'est donc pas créée par la magie, elle est exploitée par elle ; et, dans une certaine phase de la morale et du droit, ce n'est pas un fait isolé que cette utilisation, c'est le témoignage d'un phénomène général : nous le montrerons. 2° Pas plus que la pensée magique ne crée, elle n'a de postérité directe et propre ; elle dessine bien une sorte de schème pour la représentation juridique, mais les réalités qu'elle affirme, le sentiment individuel qu'elle exalte, ne prendront un sens objectif et ne recevront de sanction collective que transformées, élaborées par le vouloir de la société et, au vrai, à la faveur d'une synthèse sociale, par le fait de l'intégration des anciens groupes et de la pensée même des anciens groupes dans la cité. C'est encore ce que nous indiquons ici et ce que nous confirmerons plus tard ; l'évolution réelle est : des représentations familiales aux représentations de la cité; quant aux représentations individuelles magiques (dont Huvelin, dans *Magie et droit individuel*, *Année Sociolog.*, X, pp. 1-47, a du reste exagéré le champ : cf. Hubert-Mauss, *Mélanges d'hist. des relig.*, p. XXIII), on ne saurait admettre qu'elles aient été un intermédiaire *actif*.

X

On peut dire que, par ces deux éléments, l'un sentimental, l'autre intellectuel, se préforme la représentation future de l'ἀδίκημα : le premier manifestant la sympathie de la société, le second exprimant, par les anticipations du mythe, la notion d'une créance exécutoire.

Mais comment s'est opéré le passage de cette pensée encore primitive à la pensée de l'époque classique ? Car ce n'est point par un développement spontané que l'idée positive a pu sortir de la notion magique de l' ἀδίκημα, de ces représentations nécessairement anarchiques que suscite un état de crise et de désarroi : à la cause de l'individualisme, la dissolution sociale, par elle-même, ne vaudrait rien.

Si particulier qu'apparaisse d'abord le cas de l'homicide, il nous a semblé trop essentiel déjà pour que l'analyse historique n'en doive pas être révélatrice. Or il est bien évident que deux des emplois antérieurement signalés — ἀδικεῖται en parlant de la famille et ἀδικεῖται en parlant de la cité — représentent deux moments de la notion : la cité, en s'intégrant le γένος qui se perpétue si remarquablement dans cette partie du droit criminel, se pénètre des sentiments et de la mentalité qui ne valaient jadis qu'à l'intérieur du groupe familial. Il ne s'agit plus d'une sympathie en quelque sorte négative (81), celle qui commande, en présence d'une mort violente et par conséquent sinistre, les rites de préservation : une pareille sympathie conditionne sans doute la répression du « délit », elle n'en est pas la cause ; il s'agit d'une participation active de la cité qui garantit à la famille une réparation nécessaire. C'est pourquoi la πρόρρησις se présente sous un double aspect : elle écarte l'inculpé des lieux sacrés, mais elle est aussi un acte

(81) A vrai dire, cette sympathiel à prépare et fait pressentir une sympathie plus active : l'une se prolonge dans l'autre par un développement continu (dont le début s'aperçoit chez Homère : cf. *Il.*, XXIV, 482), et l'on ne saurait tracer une ligne de démarcation bien nette. Même une procédure comme la poursuite des animaux ou objets inanimés ayant causé mort d'homme, procédure archaïque s'il en fut, manifeste bien sous une forme toute religieuse la passion collective qui associe la cité à la famille de la victime (cf. notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 874 E sq.)

d'accusation, le préliminaire d'un châtiment public (82). L'homicide a été défini délit lorsque, l'intégration des familles dans la cité se trouvant achevée, le sentiment éprouvé par les parents fut partagé par les autres citoyens, lorsque ceux-ci désignèrent le meurtrier par le même mot αὐθέντης (83) que faisaient ceux-là. Des deux termes justement, αὐθέντης et ἀδικεῖν, l'évolution est à certains égards parallèle. Primitivement, la pensée se situe dans le cadre de la famille, αὐθέντης désignant celui qui tue un de ses parents, puis le meurtrier étranger, dont l'acte, apprécié par les parents, appelle de leur part et en faveur de la victime l'accomplissement d'une vengeance obligatoire, — ἀδικεῖν de son côté désignant l'offense à un mort (84), spécialement celle qui résulte du déni de vengeance d'un parent (85). — Maintenant — dans la cité définitivement constituée — c'est le même besoin de réparation, le même sentiment religieux qui chez tous se manifeste. L'évolution des termes reflète le progrès des institutions : la πρόρρησις émanait primitivement du parent le plus proche, finalement c'est l'archonte-roi qui, au nom de la cité, la prononce (86).

(82) Cf. *I. J. G.*, II, p. 12 : « Prononcer l'interdiction contre le meurtrier, c'est, du même coup, saisir le magistrat compétent. »

(83) Sur le mot αὐθέντης, voir *R. E. G.*, XXII, pp. 13-32.

(84) Par exemple, avec une valeur religieuse, dans Hérod., IX, 120 : Protésilaos, tout mort qu'il est et salé, δύναμιν πρὸς θεῶν ἔχει τὸν ἀδικέοντα τίνεσθαι. Mais, sans même que le cadavre ait subi d'outrages, la victime du meurtre, étant dans l'état de ἠδικημένος ou, mieux, de ἀδικούμενος (cf. p. 49), suscite chez les siens la même révolte du sentiment religieux : et c'est tout le prestige religieux du mot qui explique la force du passif, appliqué à la victime aussi bien qu'à sa famille. Pour la valeur parallèle du mot αὐθέντης, comme confirmant et éclairant celle de ἀδικεῖσθαι, voir *R. E. G.*, XXII, p. 23.

(85) Eurip., *Or.*, 583-4 (Oreste vient de dire que, s'il n'avait pas accompli son devoir de vengeance, il aurait été en proie aux Erinyes de son père) : ἢ μητρὶ μὲν πάρεισι σύμμαχοι θεαί, | τῷ δ' οὐ πάρεισι μᾶλλον ἠδικημένῳ ; il y aurait ἀδικία de la part du fils à l'endroit du père si ce dernier ne recevait pas satisfaction.

(86) Comparer la loi de Dracon ap. [Dém.], XLIII, 57 (προειπεῖν τῷ κτείναντι ἐν ἀγορᾷ ἐντὸς ἀνεψιότητος καὶ ἀνεψιοῦ) et Aristote, Ἀθ. Πολ., LVII, 2 (λαγχάνονται δὲ καὶ αἱ τοῦ φόνου δίκαι πᾶσαι πρὸς τοῦτον [l'archonte-roi], καὶ ὁ προαγορεύων εἴργεσθαι τῶν νομίμων οὗτός ἐστιν). De cette innovation, nous ignorons la date : nous ne voyons pourtant aucune raison de dire, avec les éditeurs des *Inscriptions juridiques* (II, p. 21), que l'état de choses relaté par Aristote existait déjà trente ans plus tôt (le *Contre Macartatos*, qui nous fait connaître cet article de la loi de Dracon, est du milieu du IVe siècle) ; aussi bien, Platon, dans cette

En elles-mêmes, ces idées peuvent aujourd'hui paraître banales ; il semble qu'elles n'aient plus que faire d'un supplément de précision : elles le méritent pourtant et, par lui, deviennent assez riches d'enseignements. Nous avons retenu que le cas de l'homicide devait éclairer la notion générale du délit privé parce qu'il est le cas typique, le cas intense : le phénomène mental par quoi se constitue et se définit le concept d'ἀδίκημα — à savoir la représentation de la victime comme bénéficiant de la solidarité religieuse de la cité — nous l'y voyons jouer, il s'y détache en pleine lumière. Mais comment ce phénomène lui-même est-il apparu ? C'est ce que nous savons maintenant : si la société protège ses membres contre les offenses qui les peuvent atteindre, ce n'est pas pour eux-mêmes dans le principe, ni en vertu d'une sympathie spontanée : *la société ne s'intègre pas les individus, elle intègre des groupes.* C'est bien pourquoi la famille, dans la répression du meurtre, continue d'avoir l'initiative et le privilège de la poursuite ; c'est aussi pourquoi tout ce qui représente dans la vie du droit le prolongement du passé, la persistance des rapports familiaux (87), atteste et confirme le même procès psychologique : l'affranchi, affranchi de la famille en principe, se trouve libre au regard de la cité, celle-ci acceptant et protégeant la volonté de celle-là ; il est assuré contre toute lésion, ἀδίκημα, contraire à son nouveau *status*, parce que la garantie d'une communauté familiale ou quasi familiale qui continue de s'exercer à son service peut jouer avec l'aveu et comme sous la caution d'un groupe supérieur.

L'idée *abstraite* des « violences » commises contre un affranchi au mépris de sa condition nouvelle est rendue dans les actes par le terme

partie des *Lois* où il suit de si près la législation athénienne (IX, 871 A-B), parle de l' « interdiction » comme prononcée par le parent ; en revanche, lorsque, admettant la défaillance de celui-ci, il permet la πρόρρησις comme l'accusation à tout citoyen qui voudra, il dépasse le droit positif.

(87) La pensée familiale relative à l'ἀδικία d'un parent contre un parent (cf. n. 12 et 47) ou du moins tout ce qui, de cette pensée, est compatible avec l'organisation nouvelle de la famille plus étroite, est comme spontanément accepté par le groupe tout entier : les offenses à la moralité familiale suscitent même une réaction toute spéciale et pour ainsi dire privilégiée (cf. Appendice II).

ἀδικεῖν (l'idée concrète de la saisie, qui apparaît d'ailleurs le plus souvent, étant exprimée par ἐφάπτεσθαι, καταδουλοῦσθαι, ἀντιποιεῖσθαι) : *I. J. G.*, II, xxx, n° 8 (Thisbé); *I. Gr. Sept.*, I, nos 3081, 3084, 3085 (Orchomène). Le mot est employé de la même façon et dans le même sentiment qu'à propos des étrangers que la cité entend protéger spécialement et qu'elle rapproche d'elle par la collation d'une immunité (cf. n. 92). De fait, la cité, de par sa loi (*I. J. G.*, *l. c.*, n° 34 : ελευθερας εασας νομωι πολεως ; cf. la formule courante dans les actes delphiques : βεβαιωτῆρες κατὰ νομον) et de par ses Dieux (dans les affranchissements par consécration ou vente à la divinité) assume elle-même la protection de l'affranchi et fréquemment la permet à qui voudra. — Mais il y a en un sens confirmation par la cité : aussi bien, l'affranchissement entraîne-t-il un *status* civique, et non pas seulement civil, pour son bénéficiaire (il est assimilé au métèque, à Athènes et probablement à Gortyne) ; et cette confirmation ne laisse pas d'apparaître pour ainsi dire en forme dans un fragment de loi de Gortyne (*I. J. G.*, I, p. 403, E) où d'ailleurs les ἀπελεύθεροι sont considérés comme une *catégorie* dans la cité. En fait, il subsiste des traces très nettes de la pensée originelle suivant laquelle le groupe sanctionne la volonté et la croyance de la famille, — et de la famille comme telle, en tant que collectivité : le consentement des parents héritiers est souvent mentionné (voir pour les actes de Delphes *I. J. G.*, II, p. 234; de même, xxx, n° 3 [Elide] ; n° 34 [Panticapée] ; cf. n° 37) : parfois, les « garants », dont la fonction est de reprendre de force (συλᾶν) les affranchis molestés et saisis comme esclaves, sont le *manumissor* lui-même et les siens (Collitz-Baunack, *Dialektinschr.*, III, n° 1685 ; n° 1717 : βεβαιον παρεχοντω τωι θεωι ταν ωναν οι τε αποδομενοι η οι επινομοι) ; du reste, nous voyons par le registre de Ténos (*I. J. G.*, I, vii) que les βεβαιωτῆρες, en fait de ventes immobilières, sont assez normalement des membres de la famille (*Ib.*, p. 99) : la similitude du terme et le rapport des institutions rendent du moins vraisemblable qu'il en fut de même, et aussi généralement, en matière d'affranchissement. Ce qui apparaîtrait ainsi à l'origine, comme sanction de ce dernier, ce sont les σῦλαι exercées de plein droit par la famille ; la même procédure sommaire est ensuite ouverte à tout venant, conformément à ce qui a dû se passer pour le meurtrier en rupture de ban, lequel fut d'abord ἄτιμος au regard de la famille de la victime, et postérieurement pour tout citoyen (cf. notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 871 D-E). D'autre part, à la « garantie » de la famille qui n'est plus que sous-entendue dans la plupart des cas (*I. J. G.*, II, p. 260), s'adjoint, dans l'institution régularisée, la garantie spéciale d'individus étrangers à la famille et qui se trouvent représenter la cité : à Delphes, ils appartiennent de préférence aux plus grandes maisons (P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité*, p. 16).

A quelle distance nous sommes maintenant de la représentation primitive que suggérait le mot ἀδικεῖν, on le voit. Celle-

ci impliquait l'idée des rapports externes entre groupes familiaux ; la croyance qui l'entretenait était reconnue, non sanctionnée ; c'est à partir du moment où elle est vraiment, intérieurement partagée par toute une société plus large qu'elle donne naissance au *concept* du délit privé.

Encore faut-il expliquer la généralité du concept, car enfin il n'y a pas de délits privés que l'homicide ou l'atteinte au *status* d'un affranchi. Si l'explication est possible, la démonstration sera probante : il sera avéré que la catégorie en question n'a pu se produire que grâce au processus social de l'intégration des familles dans la cité (88). C'est donc par celui-ci qu'il s'agit de rendre compte des caractères qui nous ont paru constitutifs de la notion de délit privé.

Cette notion, avons-nous dit, qui est celle d'une créance exécutoire, a une forme rationnelle et un contenu religieux. Donc, deux points à considérer.

1° Le fondement psychologique de la répression sociale de l'homicide, c'est le fait d'une croyance partagée. Il en est de même, bien que d'un tout autre point de vue, pour la répression des délits familiaux — mauvais traitements à l'égard des parents, etc. — Or cette croyance se produit sous un aspect nouveau et original. — Le droit pénal immanent au régime des γένη suppose la représentation *concrète* du groupe familial, dont l'action recommence à chaque occasion nouvelle, soit pour la répression des délits qui peuvent se produire à l'intérieur du γένος, soit pour la réparation d'une offense collectivement subie : et ces deux ordres de « délits » se manifestent totalement différents. Dans le droit pénal de la cité, c'est tout le contraire : le même mot ἀδίκημα apparaît, comme en des emplois également cristallisés mais avec une valeur identique,

(88) Ce terme d'intégration se trouve commenté et justifié par tout notre travail. Dans la constitution de la cité, on a quelquefois tendance à ne retenir d'abord qu'un phénomène négatif : la désagrégation du γένος ; de là à voir dans la cité même quelque chose d'entièrement nouveau et de plus ou moins créé de toutes pièces, il n'y a qu'un pas. Pour nous, au contraire, bien que la décomposition de l'ancien groupe familial nous apparaisse la condition indispensable de l'établissement de la cité, celle-ci a réalisé avant tout la synthèse des familles, en ce sens que toute une partie des croyances familiales est devenue un élément essentiel de la moralité du groupe nouveau.

pour désigner les deux genres. Nous avons vu l'usage spécial et priviligié de ἀδικεῖν à propos des « crimes de sang », qui ne furent d'abord poursuivis que contre les coupables étrangers à la famille (89). Par ailleurs, les délits intrafamiliaux — les mauvais traitements à l'égard des épiclères, notamment — appellent la même expression comme visiblement consacrée et technique.

Ainsi dans Dém., XXXVII, 33 : αἶκειαν καὶ ὕβριν καὶ βιαίων καὶ πρὸς ἐπικλήρους ἀδικήματα ; 46 : εἰσήγγειλε (il s'agit d'une εἰσαγγελία κακώσεως) ὡς ἀδικοῦντας ; sans doute l'ἀδικία dont il est question en ce passage serait commise par un étranger à la famille ; mais c'est que, dans la cité qui intègre les familles, la distinction n'a plus lieu d'être faite (90). Il est évident d'ailleurs que la plupart des faits de κάκωσις (mauvais traitements à l'égard des parents, dilapidation des tuteurs, bien des « offenses » aux épiclères) émanent d'un membre de la famille ; de là l'emploi défini de οἱ ἀδικοῦντες dans Lys., XXXII, 1 à propos de gestion de tutelle (cf. Dém., XXVII, 7, XXIX, 1, 20, etc.) ; pour la κάκωσις γονέων, le rapprochement s'impose entre Platon, *Lois*, IV, 717 D (ἀδικεῖσθαι) et Dém., X, 40 (δικαίως) ; cf. Soph., *Ant.*, 791-2. Le sentiment défini qui inspire tous ces emplois nous est attesté par leurs antécédents (n. 12) et leurs analogues (n. 47 ; Appendice II).

Et d'autre part, la croyance de la famille, assurée d'elle-même (91), trouve sa garantie dans le fonctionnement régulier, impersonnel et comme mathématique d'une société supérieure, relativement lointaine, et dont l'action se produit avec les attributs d'une sorte de vérité abstraite : *la croyance partagée revêt l'aspect de la raison*. Dès lors, elle se détache de ses

(89) Les φονικοὶ νόμοι ne prévoyaient pas le meurtre commis contre un parent, et Diogène Laërce, I, 2, fait exprimer cette pensée à Solon, que le parricide n'était pas puni parce qu'il était trop abominable pour être possible : c'est en réalité parce que la législation ne vise que les meurtres commis par un étranger à la famille ; commis par un parent, ils sont d'abord l'affaire exclusive de la famille (voir Glotz, *Solidarité*, p. 321 sq. ; cf. p. 434) : même à l'époque classique, il n'existe pas de procédure directe pour contraindre un parent à exercer la poursuite contre un des siens coupable de parricide.

(90) La loi citée dans [Dém.], XLIII, 75, à laquelle renvoie évidemment le passage 45-46 du *Contre Panténète*, a pu avoir ainsi une portée universelle.

(91) Cette sécurité nouvelle des croyances familiales, l'institution commençante des γραφαί la rend sensible : il est à peu près certain que les premières « accusations publiques » eurent pour objet les faits de κάκωσις à l'égard des vieux parents, des orphelins et des épiclères. (Voir Append. II).

conditions : elle se fixe sur l'idée d'une victime qui a droit à une réparation. Et dans un état social désormais plus complexe, la notion générale et abstraite (92) doit apparaître de l' ἀδίκημα commis aux dépens d'un individu.

2° La seconde question n'est qu'une autre face de la première. Pour que la notion ait pu devenir « rationnelle » et notamment s'étendre à toutes les formes du délit privé dont la réparation fut d'abord demandée à la magie, il a fallu que la croyance au droit eût autre chose dans son passé que des représentations individuelles (elles-mêmes dérivées, d'ailleurs, de représentations collectives) ; il a fallu qu'elle eût pour principe lointain les convictions passionnées de la famille. Et c'est encore l'expérience privilégiée de l'homicide qui nous rend intelligible le contenu religieux de cette croyance. Par elle nous apercevons le gain définitif et universel que fait réaliser la synthèse des anciens groupes à la notion d' ἀδίκημα, et qui consiste proprement à créer, entre les membres de la société nouvelle, une sympathie religieuse devenue générale et spontanée. Il n'est que de considérer comme deux extrêmes de la pensée. Lorsque l'intégration est inexistante ou incomplète, la sympathie est provoquée par des moyens relativement artificiels et quasi mécaniques ; par exemple, deux individus appartenant à deux cités différentes ne sont pas normalement unis : que l'un des deux lie l'autre par la vertu de la supplication, et celui-ci est en quelque sorte engagé dans l' ἀδίκημα dont le premier est victime (93). Mais à l'intérieur d'une même cité, le rite de la πρόρρησις, unilatéral, accompli au nom d'une famille, lie d'un seul coup tous les membres de la cité ; et au lieu que la procédure, dans le premier cas, avait un caractère privé, tendait vers le magique, dans le second elle est publique par essence comme

(92) Générale et abstraite : toujours dans le cadre et dans les limites de la cité. La cité comme telle peut s'intégrer plus ou moins des individus étrangers : en interdisant l'ἀδίκημα à leur égard (Michel, nos 73, l. 1 et 8-9 ; 79, l. 16 ; 91, l. 20 ; 102, l. 31 ; *Supplément*, nos 1434, l. 43 ; 1435, l. 35 ; cf. [Dém.], XXXIII, 1), elle nous fait saisir la pensée générale qui prohibe toute « injustice » (cf. pp. 60 sq. ; dans l'inscription précitée, no 91, où la proxénie est accordée à un Délien, la protection du bénéficiaire doit être assurée par le Conseil, les stratèges *et les Amphictyons*).

(93) C'est le sens des *Suppliantes* d'Eschyle, des *Héraclides* et des *Suppliantes* d'Euripide. La présence des ἱκέται aux autels *engage* la cité.

le confirme son état final. Qu'est-ce à dire, sinon que les consciences adhèrent beaucoup plus l'une à l'autre dans le second cas que dans le premier; et que le lien religieux, accidentel dans le premier, est essentiel dans le second? Mais cette idée d'un lien religieux nécessaire et comme sous-entendu, nous voyons bien comment elle est née : sa condition *sine qua non*, ce fut que les sentiments forts de la famille devinssent les sentiments forts de la cité (94). L'individu tout seul aurait pu forcer cette sympathie : de lui-même il n'y avait pas, dans le principe, un titre permanent et essentiel; et nous le voyons bien par certaines survivances d'une pensée primitive, dans ces cas exceptionnels où un ἀδικούμενος lie, par un acte religieux particulier, concret (95), la cité à sa cause, où le citoyen même fait figure d'étranger. Dans la vie normale, il n'est pas besoin de ces rites : l'universalisation des croyances familiales renouvelées fait que l'individu récupère dans le groupe de la cité, mais pour des objets plus multiples et sous une forme plus abstraite, la confiance qu'il éprouvait au sein du groupe familial.

(94) L'exil du meurtrier involontaire suggère un rapprochement : Platon, *Lois*, IX, 865 E, reproduisant manifestement le langage de vieux coutumiers, prononce que l'auteur de φόνος ἀκούσιος doit se bannir pour une année des οἰκεῖοι τόποι de sa victime ; par quoi doit s'entendre en principe le territoire de l'οἶκος, du γένος de la victime : c'est là, en effet, dans les ἤθη du vivant, que le démon du mort continue d'habiter et manifeste son hostilité, conformément à la tradition religieuse qu'invoque Platon. Et dans le même esprit, la législation idéale bannit le meurtrier involontaire d'un étranger du territoire de cet étranger. Mais pratiquement, la cité tout entière devient τόπος οἰκεῖος aux yeux de la famille qui projette sur elle en quelque sorte ses représentations et ses croyances : et la cité sanctionne, en acceptant par sa coutume que l'auteur d'homicide soit effectivement banni de son territoire. Moralement, il n'y a plus, pour ainsi parler, de mur mitoyen. — De même, la πρόρρησις a pour effet immédiat et nécessaire d'écarter l'inculpé de tous lieux saints qui sont communs à la famille de la victime et aux autres.

(95) Dém., XVIII, 107 : πάντα γὰρ τὸν πόλεμον, ...οὐχ ἱκετηρίαν ἔθηκε τριήραρχος οὐδεὶς πώποθ' ὡς ἀδικούμενος παρ' ὑμῖν, οὐκ ἐν Μουνιχίᾳ ἐκαθέζετο... Le temple d'Artémis Mounichia, qui servait de lieu d'asile en général (Lys., XIII, 24 et 52), était spécialement le refuge des triérarques ἀδικούμενοι : schol. de Dém., p. 262, 17. Le rite du rameau du suppliant rappelle les cas indiqués n. 93. Cf. Andoc., I, 110 sqq.

XI

Dès lors, nous pouvons aborder le problème que nous avions posé. Qu'on la considère sous l'aspect actif ou sous l'aspect passif, la notion positive du délit se produit dans et par la cité. Mais dans quel domaine faut-il chercher les conditions d'existence du concept? Dans celui du « délit public » ou dans celui du « délit privé »?

Que les termes anciens qui désignaient le crime soient tombés en désuétude, il y a là déjà une indication. S'ils s'étaient maintenus et si, en se maintenant, ils avaient laissé tomber peu à peu leurs valeurs mystiques pour revêtir l'aspect d'une notion positive, on pourrait croire à un progrès continu et spontané de la pensée. Puisqu'ils ont à peu près disparu, il y a toute chance pour que le développement n'ait pas été unilinéaire, et pour que l'explication doive recourir à un facteur étranger. Cette réalité extérieure, ce fait nouveau, ne serait-ce pas ce phénomène d'intégration sociale par quoi nous avons expliqué la notion du délit privé? Ce serait alors dans le domaine du délit privé qu'il faudrait chercher le lieu d'origine du concept. De fait, l'antinomie que nous avons reconnue dans la notion d'ἀδικεῖν, l'antériorité que nous avons cru pouvoir attribuer à l'idée d' « injustice » privée, — tout cela n'est pas sans raison d'être : et si nous ne voyons pas que l'idée primitive du délit public, l'idée de l'ἄγος, se soit transformée spontanément en notion rationnelle, en revanche nous entrevoyons tout de suite combien la représentation du délit en général a pu bénéficier de cet effort de réflexion et de cette discipline mentale que requit l'élaboration de l'idée d'ἀδίκημα privé. Rien de plus suggestif que de considérer ce substantif même d'ἀδίκημα. Sans doute, nous lui avons vu prendre, parfois, une valeur concrète : mais par une sorte de retour au passé; de fait, ce mot-là s'est formé relativement tard (96), il relève d'une création à demi-consciente, et c'est un vrai nom abstrait, le nom d'un vrai concept, en opposition à ἀδικία qui évoque l'idée d'une puissance

(96) Sur l'histoire externe des mots de la famille, cf. § II.

active. Or, par rapport à la notion verbale, il suppose un travail manifeste d'*objectivation* (97) : au lieu que les emplois du verbe laissaient place à toutes les exagérations du sentiment individuel, le substantif, prononcé par tous, a pour fonction de rallier les consciences dans un sentiment commun de réprobation et de sympathie, ou en tout cas d'attester le droit, socialement reconnu et sanctionné (98), à une réparation plus ou moins définie. De l'action réciproque entre le particulier — en principe, la famille — qui se sent lésé, et la société qui confirme et limite son appréciation, résulte une pensée objective. Que ce mouvement retentisse sur toute la pensée juridique, c'est bien une hypothèse plausible. Et nous essayerons de la vérifier.

En fait, le délit, aux origines, ne saurait être considéré d'une manière objective : comme on le voit aussi bien dans les pratiques et dans les représentations de la vengeance du sang que dans l'idée, pour nous confuse et indéfinie, de l'ἄγος, il est plutôt senti que pensé. D'où l'intérêt qui s'attache au mot *jugement* dont ce n'est pas hasard si, en grec comme en français, comme en bien d'autres langues, il désigne à la fois l'opération intellectuelle par excellence et l'appréciation portée sur un délit. On remarquera justement qu'en grec le mot n'apparaît point dès l'origine en ce second sens : γνώμη, pour signifier la sentence, est relativement tardif (99); mais une fois

(97) Thuc., I, 132, 3; [Ant.], IV, δ, 2; Dém., XIV, 37; XVIII, 121; 123; 233; 280; XXI, 136; XXIII, 8; 148; XXIV, 67; 118; XXV, 38; 86; 92; XXXVI, 53; XXXVII, 18, etc. En revanche, ἀδίκημα retient encore une valeur toute subjective dans un exemple comme Hérod., II, 118.

(98) Cf. le sens objectif de βλάβη dans δίκη βλάβης comparé aux emplois de βλάπτειν chez Dém., LV, 18, 20 et 21; où l'idée passive d'un dommage subi n'entraîne pas celle d'une réparation nécessaire.

(99) Le mot γνώμη est spécialement rapporté à la conscience individuelle du δικαστής dans quelques-uns des serments de juges qui nous sont parvenus : 1° Serment des héliastes athéniens (Dém., XXIV, 149 : (Ψηφιοῦμαι) ... περὶ ὧν δ' ἂν νόμοι μὴ ὦσι, γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ καὶ οὔτε χάριτος ἕνεκ' οὔτ' ἔχθρας ; ce membre de phrase a été maintenu par Fränkel, in *Hermes*, XIII, p. 464, comme y autorisent suffisamment l'analogie du document suivant, et la restitution nécessaire de l'expression κατα γνωμαν ταν δικαιοταταν dans le dernier ; du reste, l'idée des cas extra-législatifs, en matière de droit pénal public tout au moins, n'était nullement étrangère à Athènes elle-même : cf. p. 63. — 2° Serment des amphictyons de Delphes (Michel, n° 702, l. 3-4) : Δικα[ξεω τ]ας δικας ως κα δικαιοτατα[ι] γνωμαι τα μεγ γεγραμμε[να...] περι ων δε μη γεγρα[πται, κ]ατα γνωμαν ταν αυτο(υ). — 3° Serment des juges dans le jugement de Cnide pour Calymna (*I. J. G.*, I, x,

apparu, sans se substituer à δίκη, il imprègne de sa valeur un terme qui, dans le principe, se référait à une pensée essentiellement indéfinie et essentiellement religieuse. De là encore et surtout l'apparition d'un terme nouveau comme κρίνειν, à côté de δικάζειν (100) qui ne pouvait plus suffire, évoquant la tradition aveugle des « précédents ».

La pratique du jugement suppose que le délit est conçu à la fois comme chose intérieure à la société et d'une manière objective : elle réalise la synthèse de cette espèce d'antinomie que la notion définitive du crime ne laisse pas de contenir, puisque dans le terme qui l'exprime, aussi bien en grec qu'en français, il faut qu'il y ait : d'une part, une force sentimentale sans laquelle le mot même, le terme moral, serait inexistant, étant inefficace, — un pareil terme suggère une certaine idée de surnaturel et prolonge en un sens, nous l'avons vu, une pensée primitive; — d'autre part, le produit d'une élaboration intellectuelle sans laquelle il ne serait pas entré dans le *droit*, sans laquelle il ne serait pas devenu le nom d'un *concept*. Or on aperçoit d'emblée comme la formation du concept est conditionnée par l'évolution de la société. En l'espèce, il n'aurait pu naître spontanément de la notion primitive du crime qui correspond à l'état du clan homogène et qui, indéfinie, embrasse dans une unité confuse et nécessaire l'idée du trouble religieux et cosmique et celle de l'atteinte à la collectivité, l'idée du coupable et de tout ce qui est avec lui dans un rapport de solidarité « mystique », l'idée de la punition et celle du sacrifice : cette notion-là, n'admettant ni délimitation logique, ni mesure objective, répond à un pur sentiment dont l'idée conceptuelle est déjà loin. Mais si la société a comporté, à un moment donné, des éléments hétérogènes qu'elle a peu à peu intégrés, nous restituons l'évolution logique qui a dû se produire. Entre

A, l. 4-5) : ... δικασσεω .... κατα γ[νωμαν ταν δικαιοτατα]ν.... Les conditions où apparaît ce γνώμη sont tout à fait comparables à celles qui commandent le départ entre κρίνειν et δικάζειν (cf. Aristote, Ἀθ. Πολ., IX, 2 : κρίσεως) : il faut s'en référer au « jugement », à l'appréciation du juge dans les cas où la sentence n'est pas en quelque sorte mécaniquement déterminée; mais de là résulte, aussi bien, une conception nouvelle et générale du *judicium* : on le voit par l'emploi du mot γνώμη dans le second document, l. 3, différent de ce qu'il est à la l. 4.

(100) Voir Appendice III.

ces éléments — les γένη « mécaniquement » associés — on conçoit d'abord une relation d'équilibre : notion religieuse et cosmique que nous avons retrouvée dans le premier état du terme ἀδικεῖν. A mesure qu'intervient un pouvoir supérieur aux familles, c'est par un *dijudicare* (δια-γιγνώσκειν (101) notamment), par un jugement entre deux prétentions contradictoires, qu'il s'affirme. Mais quand, finalement, les plus importants des « torts privés », en particulier l'attentat à la vie et l'attentat à la propriété, sont, si l'on peut dire, intégrés à la conscience sociale, lorsque la notion en a rejoint celle de l'attentat religieux perpétré contre la cité, c'est l'idée générale du délit qui, en retour, bénéficie du caractère objectif qu'avait reçu l'ἀδίκημα privé. A la pensée sociale, celui-ci a fourni un schème logique, parce qu'il est devenu notion universelle.

Cette induction est confirmée par les faits sociaux, et spécialement par les faits sémantiques eux-mêmes. Dans les premiers jugements que nous apercevions, jugements tout arbitraux, ce sont des rapports interfamiliaux qui se manifestent ou se voilent à peine. Développée et devenue autonome, la justice interfamiliale que la cité, surtout à l'occasion des affaires de meurtre, distribue, fait saillir la première les traits d'une justice organisée. Là nous devons voir les conditions d'existence du *judicium* : les Grecs de l'époque classique en avaient le sentiment bien net ; le prestige antique de l'Aréopage le leur attestait ; et c'est dans les « tribunaux de sang » qu'ils retrouvaient le principe de toute leur justice. L'homicide, justement, dont nous avons vu l'importance centrale pour la notion du délit privé, prit une signification symbolique : le nom qui désignait le meurtrier put servir à désigner jusqu'aux délits publics les plus graves, et devenir un terme générique (102).

(101) Pour l'emploi de διαγιγνώσκειν, dans la loi de Dracon, voir l'Appendice III, *s. f.* Le mot n'a pas « disparu presque entièrement » dans la suite, comme le disent les éditeurs des *I. J. G.*, puisqu'on le trouve encore non seulement au ve siècle (Esch., *Eum.*, 709 ; Ant., III, a, 1 ; V, 96 ; VI, 3 ; 18 ; Andoc., I, 5, etc.), mais au IVe (Lys., VII, 22 ; Eschine, I, 32 ; 63 ; Lyc., *C. Léocr.*, 63 ; Platon, *Lois*, IX, 865 C). Sa déchéance relative est évidemment due au fait que l'idée de la justice sociale s'est affirmée de plus en plus autonome.

(102) Michel, n° 1334, l. 4-5 (Olympie, IVe siècle) : celui qui contrevient à la loi d'amnistie φευγέτω... αἱματος (= ὡς ἐφ' αἵματος), c'est-à-dire qu'il sera assi-

Sans doute, la vie du γένος admettait un certain appareil judiciaire (103) : mais sans la poussée qu'exerça sur la pensée sociale l'intégration progressive des γένη d'abord indépendants, la notion spécifique de jugement n'aurait pu se produire. A l'âge familial, l'idée de sentence est encore dominée et comme absorbée par l'empire de la coutume : la sentence, c'est notamment la θέμις d'un chef de famille, et elle passe pour inspirée. Peu à peu, elle se dégage, mais elle se dégage d'une δίκη dont le domaine est proprement celui des relations interfamiliales ; la δίκη ne laisse pas de se concevoir d'abord, timidement, sur le modèle de la θέμις : elle n'ose pas usurper, elle est traditionnelle strictement, et la « plus droite » est celle qui respecte le plus les précédents (104). C'est parce que les familles lui sont de plus en plus subordonnées, c'est parce que, de l'arbitrage, elle passe à la justice que la δίκη conquiert son autonomie.

Comment le progrès s'opère, nous l'apercevons dans une institution remarquable et qui, nécessairement, a son histoire : celle du vote dans les tribunaux. A l'origine, sous l'empire religieux de la coutume, elle n'aurait pas de raison d'être : nous le comprenons par le sens primitif de la δίκη, et nous le voyons par exemple dans la scène judiciaire du *Bouclier d'Achille* (*Il.*, XVIII, 506-8). Comment est-elle apparue? La question se pose d'autant mieux que le vote des tribunaux, spécialement en matière de meurtre, est considéré comme une institution religieuse. Il n'est que de voir avec quel soin, avec quelle minutie quasi rituelle Eschyle, qui glorifie dans les *Euménides* la législation sur l'homicide, représente le vote à ses divers moments, quel souci de la norme s'atteste chez lui dans l'énoncé des règles qui conditionnent la sentence, si graves qu'elles réclamaient la garantie d'un patronage divin (105). D'un pareil état d'esprit,

milé au meurtrier : cf. Szanto, *Ausgew. Abhandl.*, p. 201. La même expression s'est rencontrée dans un décret milésien de proscription, à l'occasion de délits publics (Glotz in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1906, p. 512 et s.) : φευγεν την επ' αιμ[ατι φυγην]. Il s'agit ici de l'atimie au premier sens du mot, de la mise hors la loi, semblable par conséquent à celle qui atteint le meurtrier en rupture de ban : il est vraisemblable qu'il en va de même dans l'inscription d'Olympie (cf. Szanto, *l. c.*).

(103) Sur cet état préhistorique, voir Glotz, *Solidarité*, p. 38 et s.

(104) Nous avons rappelé, dans le précédent chapitre, comment fonctionnait la δίκη primitive (p. 7).

(105) Le terme de διαγνῶναι est appliqué au second moment du vote, au moment décisif qui consiste à déposer le suffrage dans l'urne (v. 709 : ψῆφον αἴρειν — c'est le premier acte — καὶ διαγνῶναι δίκην : cf. O. Müller, *Eum.*, p. 161) ; l'ἀδικία dans le décompte des voix est réprouvée comme chose particulièrement

quelles sont les conditions historiques, et d'où vient que le procès d'homicide nous en apparaît comme le lieu privilégié?

Cette constatation n'est pas insignifiante que le *procès*, en général, est volontiers représenté comme une *lutte* : des guerres interfamiliales la justice retient longtemps l'image, et ses métaphores sont des souvenirs. Le mot ἀγών signifie à la fois combat, concours et « lutte judiciaire » ; nous n'avons à retenir, pour l'instant, que le fait même de cette association qu'il y aura lieu plus tard d'expliquer plus à fond (106) : mais entre l'état le plus lointain et l'état final de la pensée, des jalons se peuvent retrouver. L'idée fondamentale et originelle, c'est l'idée de la guerre qui domine dans la vengeance du sang (107). Postérieurement, on relève des traces du combat judiciaire (Glotz, *Solidarité*, p. 271 et s.) qui, entre le meurtrier et le vengeur, a dû être un moyen de vider un procès d'homicide. La cojuration représente une nouvelle dégradation de l'idée : le principe qui y préside est encore exprimé dans une inscription de Crète, *I. J. G.*, II, p. 326, l. 15-16 : νικεν δ' οτερα κ' οι πλιες ο[μοσοντι], « il y aura cause gagnée pour celle des deux parties qui fournira le plus de cojureurs ». La cojuration offre ainsi le moyen de trancher un différend sans verser le sang (108). On sait du reste qu'elle a son emploi spécial en matière d'homicide comme nous l'apprend entre autres une loi de Kymè (109) où il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse de cojureurs dont le « témoignage » pour parler comme Aristote — plus exactement, l' « assistance » — assure sans combat la « victoire » à l'accusateur (110). De juge-

impie (749) ; d'une façon générale d'ailleurs, Eschyle insiste sur le côté religieux de la procédure du vote dans l'Aréopage. La règle essentielle qui veut que l'ἰσοψηφία profite à l'accusé avait son origine, suivant une tradition constante de l'antiquité, dans le jugement d'Oreste (Eurip., *I. T.*, 1470 ; *El.*, 1269, etc.) ; on l'attribuait à Athènè qui joue ainsi le rôle décisif dans les *Euménides* (v. 741). Cf. O. Müller, *l. c.*

(106) Voir chap. III. — Κρίνειν implique volontiers, à l'origine, l'idée d'une lutte ([Hés.], *Théog.*, 882; Bacchyl., XI, 6).

(107) Noter dès maintenant l'expression Ἄρεω ἀλκτῆμες pour désigner les champions du mort, et le nom même de l'Aréopage : cf. Esch., *Choéph.*, 461.

(108) Voir Glotz, *Solidarité*, p. 288. — Il y a comme un souvenir de cela dans Esch., *Suppl.*, 934-5.

(109) Arist., *Pol.*, II, 8, 1269 a 2 sq. : ἂν πλῆθός τι παράσχηται μαρτύρων ὁ διώκων τὸν φόνον τῶν αὑτοῦ συγγενῶν, ἔνοχον εἶναι τῷ φόνῳ τὸν διώκοντα. Glotz, *o. l.*, p. 290, a commis une erreur, qu'on a relevée, en rapportant τῶν αὑτοῦ συγγενῶν à μαρτύρων, et non pas à φόνον ; mais sur la nature même de l'institution on ne saurait hésiter : cf. R. Meister, *Eideshelfer im griech. Recht*, Dissert. Bonn, 1908, pp. 573-4, avec une bibliographie, d'ailleurs incomplète.

(110) Il y a encore des cojureurs pour une affaire de τραῦμα, donc pour un « crime de sang », dans une curieuse inscription de Thèbes en Égypte, du IIe siècle av. J. Ch. (Wilcken, *Griech. Ostraka aus Ægypten u. Nubien*, II, n° 1150) que cite et commente R. Meister, *o. l.*, p. 575. A Athènes, le souvenir des cojureurs revit dans la procédure de l'Aréopage où les parents sont associés dans la poursuite (συνδιώκειν) : cf. Glotz, *Et. jur. et soc.*, p. 163; et même, dans un

ment au sens précis, il n'est pas encore question, mais de résoudre mécaniquement un démêlé entre familles ; et l'institution du témoignage étant d'abord dominée par le souvenir de ses origines (111), le témoignage, pour la conscience juridique, a pu avoir une fonction du même ordre et du premier rang : juger, c'est μαρτύρων ὕπο δικάζειν comme dit Eschyle, *Suppl.*, 934-5. Mais s'il n'y a pas de témoins ? Il a fallu recourir à un principe proprement psychologique : dans la loi de Gortyne, c'est l'absence de témoins qui rend nécessaire la décision propre du juge, la κρίσις (112) ; dans la législation de Charondas (Hérondas, II, 85-6), la γνώμη δικαίη intervient ὡς ἀμαρτύρων εὔντων et détermine la κρίσις (113). Il a fallu aussi que la conception même du témoignage se modifiât, et qu'il fût plus ou moins considéré comme mode de *preuve* — à son rang, et souvent à un rang inférieur : le jugement de Cnide déjà cité (*I. J. G.*, I, n° x, A, l. 6-7) marque à la fois le progrès, et la survivance inconsciente de l'ancienne pensée : οὐ δικασσεω, jurent les juges, κατα μαρτυρα ει κα μη [δοκη αλαθεα μαρτ]υρειν. — La même évolution a eu lieu pour le serment : en restreignant le serment décisoire aux cas où faisait défaut tout autre mode de preuve, c'est la notion même de preuve que Solon imposait au droit — l'idée d'une vérité objective reconnue par les esprits individuels ; en même temps, la conception primitive, suivant laquelle le serment n'est qu'« une ordalie en parole » (Glotz, *Et. soc. et jur.*, p. 154), se trouvait abolie : les juges étaient obligés à l'appréciation personnelle sur le point même de savoir ὃς εὐορκεῖν δοκεῖ (*Lex. Sey.*, 242, 19) (114).

Par là s'éclaire tout un développement intellectuel. Le compte des voix a pour origine lointaine ce dénombrement des combattants qui, sans combat, permettait de départager deux groupes familiaux adverses. A mesure que le besoin moral de la paix s'affirme avec plus d'empire, l'idée de la « lutte », qui continue à dessiner le schème du « procès », se transpose ; le sentiment des juges en devient le champ : la pensée se libère, l'appré-

texte dont l'interprétation est délicate ([Dém.], XLVII, 70), nous voyons à tout le moins une διωμοσία, c'est-à-dire un serment introductif d'instance par devant l'Aréopage, collectivement prêté par l'accusateur, sa femme et ses enfants (cf. R. J. Bonner, *Class. Philol.*, I, pp. 127 et s.), ce qui doit être le souvenir d'une institution ancienne.

(111) Dans les textes, le mot μάρτυρ est parfois employé au sens de cojureur, ainsi notamment dans le passage précité d'Aristote. Les témoins περὶ τοῦ ἤθους dont le même Aristote fait une spécialité de μάρτυρες (*Rhét.*, I, 15, 1376 a 23 sq.) sont dans le même cas : cf. R. Meister, *o. l.*, pp. 560-1.

(112) Sur l'emploi du mot κρίνειν dans la loi de Gortyne, cf. Appendice III.

(113) Cf. Gilbert, *Beiträge*, p. 471, n. 3.

(114) Cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 898, n. 376 ; Gilbert, *Beiträge*, p. 466.

ciation (115) naît, et le règlement d'une affaire, asservi d'abord à des réalités extérieures, est suspendu maintenant à la décision des consciences. — En somme, l'affirmation de la conscience et l'apparition de la pensée positive nous apparaissent liées et solidaires. Quand nous disons que la notion du délit devient rationnelle, cela signifie que la pensée sociale, qui à l'origine est purement sentie et même essentiellement vécue, est repensée par les consciences individuelles et, au sens précis du mot, « représentée ». De là cette institution nouvelle, et si étonnante à première vue, du *vote*, cette confiance accordée par la société au sentiment individuel, et cette croyance, devenue nécessaire, que la majorité fait loi. Mais s'il est vrai qu'un pareil principe ait d'abord joué dans ces « tribunaux de sang » qui eurent pour fonction primordiale d'être des tribunaux de paix, nous en pouvons saisir et les antécédents et la raison d'être.

La vérification doit pouvoir s'étendre à la période historique : car dans un droit comme celui d'Athènes, dont le développement est en somme récent, nous devons attendre que la notion générale du délit atteste l'influence persistante de ses origines. Justement, dans telles institutions où l'on ne peut pas voir que singularité ou accident, le sentiment individuel semble revendiquer une primauté et comme manifester une intempérance qui auraient lieu d'étonner si l'analyse historique n'en dénonçait la raison. Le délit public est poursuivi par un particulier, dont on admet formellement, à l'occasion, qu'il soit intéressé en personne à la punition du coupable. — Dans les ἀγῶνες τιμητοί, c'est lui qui fait l' « estimation » du délit. Il arrive aussi, et fréquemment, que le poursuivant touche une prime (116). On traduira le fait en disant que la prime est une « partie » de la peine que la cité abandonne à l'accusateur en récompense de son bon vouloir. En principe, ce n'est pas tout à fait cela : sur la somme payée par le coupable, l'accusateur, considéré comme ἀγωνιζόμενος, possède un droit primordial ; et c'est pourquoi la prime n'apparaît que dans le cas d'une peine pécuniaire, pour-

(115) Le rôle de cette « appréciation » est suffisamment marqué du fait qu'elle a lieu pour des délits publics aussi graves que celui d'impiété (procès de Socrate) ou d' « illégalité » (Dém., LIX, 6).

(116) Voir Ziebarth, *Populärklagen mit Delatorenprämien nach griech. Recht*, in *Hermes*, XXXII.

quoi elle en est presque toujours la moitié au moins et souvent les trois quarts. C'est le rôle social de l'individu qui paraît ainsi ; il s'accuse dans un cas tout à fait typique : un traité entre Hiérapytna et Priansos, qui est déjà du IIIe siècle (Michel, n° 16, l. 46 et s.) contient une disposition de droit public dont on a souligné l'importance (117) : si quelqu'un lèse la communauté (αδικοιη) en essayant de rompre le traité, il sera poursuivi par le premier venu, qui fera estimation du délit (τιμαμα επιγραψαμενος τας δικας κατα το αδικημα) et qui, s'il triomphe, recevra le tiers de la peine. Ainsi on reconnaît formellement que la valeur de l'ἀδίκημα est appréciée, en elle-même, par l'individu.

A tout le moins, en adoptant comme condition nécessaire et point de départ de son appréciation la τίμησις d'un particulier bénévole, il semble que la société, timide de jugement, exalte le sentiment individuel de qui reconnaît et « estime » le délit ; car c'est un besoin de la société que satisfait l'accusateur, en lui épargnant pour une part la peine de penser ; et sans être fonctionnaire, il recueille sinon toujours les honoraires, au moins la dignité d'une fonction. De cette abdication apparente de la société, faut-il chercher bien loin l'explication ? La procédure bilatérale des tribunaux de sang s'est imposée comme modèle à la procédure criminelle en général (118) ; l'ἀγών qu'elle représentait est devenu le prototype de tous les procès criminels ; et le rôle du parent qui, pour la famille, poursuit la réparation d'un meurtre se retrouve, transposé, dans le rôle de l'accusateur qui, pour la cité, réclame la punition d'un délit

(117) Ziebarth, *l. c.*, p. 616, signale le fait que, à la différence des autres cas où intervient la prime, il n'y a pas ici de disposition législative prévoyant une peine fixe. On peut ajouter qu'il n'y a pas non plus, semble-t-il, de « contre-appréciation » de la part de l'accusé, et que l'alternative paraît être (ει κα νικασηι) entre une condamnation et un acquittement.

(118) C'est ce qu'atteste le vocabulaire relatif à la « poursuite » criminelle en général. C'est ce que montrent aussi des pratiques comme celle du serment déclaratoire et introductif d'instance, imposé d'une façon universelle aux deux parties (ἀντωμοσία, terme que le langage courant en est venu à assimiler plus ou moins à ἔγκλημα, ἀντιγραφή etc. : R. J. Bonner, *Class. Philol.*, III, p. 176, à propos de l'*Apologie* de Platon) : ce double serment ne se comprend bien que comme étant, à l'origine, une « déclaration de guerre légale » ; la διωμοσία prêtée par les deux parties dans les affaires de meurtre, en vue de la solution pacifique de ce νεῖκος, de ce πόλεμος ὁμοῖος (*Od.*, XXIV, 543) où aboutit la vengeance du sang, la διωμοσία, disons-nous, est le modèle authentique de toute ἀντωμοσία.

public. La δίκη interfamiliale, qui légitimait l'un, a suggéré l'autre. Et les formes de pensée qui régnaient dans tout le domaine des réparations privées, se sont étendues, nécessaires qu'elles devinrent, au jugement des causes publiques.

Nous conclurons : c'est par la pratique du jugement que la pensée sociale s'élève à la notion objective du délit ; et c'est le « délit privé » qui a imposé l'idée et suggéré les formes du jugement.

Est-il besoin de souligner qu'en reconnaissant au délit privé un pareil rôle, nous n'entendons pas renouveler ni réhabiliter les interprétations les plus vieillies du droit pénal ? A aucun degré, à aucun moment ni dans aucun sens, on ne peut dire que le sentiment individuel soit le principe de la notion de délit : le principe, c'est la représentation religieuse de l'offense à la collectivité. Mais pour que la pensée devînt positive, pour qu'elle se dégageât de la plus ancienne mentalité humaine, pour qu'elle pût s'apparenter déjà à un entendement logique et à ce que nous appelons raison, il fallut que la notion des torts privés, intégrée à la conscience d'un groupe supérieur, rejoignît, par un élargissement de sympathie, la conception du délit directement perpétré contre le groupe lui-même : cette intégration nécessita, spécialement à l'occasion du meurtre, l'élaboration logique que nous avons vue. — Mais ces torts privés eux-mêmes, le sentiment premier en est-il individuel pour autant ? Il s'en faut bien : le sentiment premier, c'est celui d'un groupe familial ; et c'est l'idéalisme propre à celui-ci qui le détermine. L'explication dernière du processus intellectuel est dans un processus social, dans un phénomène de synthèse. Fondu dans une solidarité nouvelle, le γένος se survit dans sa pensée, qu'il impose, mais qui doit aussi bien s'adapter : adaptation qui se manifeste ainsi comme le principe de la raison commençante.

Du même mouvement d'ailleurs, l'individu commence à s'affirmer dans le droit pénal. L'individualisme n'est pas primitif, il est dérivé : dans une société plus large et complexe, et maintenant consommée la dislocation des anciens groupes, la pensée abstraite peut se proposer les rapports individuels comme un objet nécessaire. Et de là, non seulement la notion

générale, qu'avaient préformée les représentations magiques, du délit privé et d'une victime individuelle, mais l'expression même du concept d' ἀδίκημα : par son dualisme, par cette espèce de polarité qui tout de suite s'y marque, par le privilège qu'y revendiquent tour à tour le « public » et le « privé », elle atteste une société où la pensée de l'atteinte aux individus occupe déjà un large champ de la conscience collective. Et la fonction sociale de l'accusateur pourra commander, même exercée à son profit, la procédure des actions publiques.

CHAPITRE II

LA NOTION DE PÉNALITÉ

Une étude des termes qui désignent la pénalité n'est pas seulement le complément naturel de l'étude du terme qui désigne le délit : celle-là doit confirmer et éclairer les résultats acquis par celle-ci. S'il est vrai que l'idée du délit implique le sentiment d'une certaine forme de solidarité, l'idée de la peine, réaction collective au délit, doit l'impliquer aussi. — Il est même légitime d'espérer que la seconde étude nous fasse pénétrer plus avant que la première : car, pour brutale qu'elle soit en un sens, la peine, institution sociale, manifeste un sentiment plus direct de la société. — En outre, par cela seul que la peine vise un coupable et venge à l'occasion une victime, l'étude des termes qui la désignent est une préparation immédiate aux deux études que nous nous sommes surtout proposées.

En soi d'ailleurs, elle présente aussi un intérêt général — le même que la précédente : nulle part peut-être mieux qu'en Grèce, ne se laisse analyser, dans le vocabulaire même, l'ensemble des représentations dont l'idée de peine est faite; nulle part on n'aperçoit mieux, en somme, un passé sous-jacent au présent; nulle part on ne peut mieux définir les conditions où se constitue la notion abstraite et conceptuelle de la pénalité. En décrivant les différents aspects de cette notion, c'est du familier et du banal que souvent nous retracerons puisque la conception moderne et « rationnelle » de la peine comporte des éléments qui nous semblent tous *vrais* sinon de toute antiquité, du moins par eux-mêmes : mais nous verrons que de ce familier et de ce banal, de cette « vérité » et de cette « raison », une explication historique et génétique est permise.

Notre point de départ sera l'époque classique : ce n'est pas seulement prudence inductive ; ce n'est pas seulement qu'elle

nous permet de remonter dans le passé, car elle présente un large champ d'investigation, et d'expliquer, ce qui est notre objet capital, les conditions qui commandent la naissance d'une pensée rationnelle : c'est aussi qu'il n'y a presque pas de termes désignant la pénalité en dehors de ceux qu'elle nous offre, et qu'en particulier, la représentation la plus ancienne de la peine, celle du *supplicium*, n'est plus directement traduite en grec par aucun mot.

A l'époque classique, et surtout au IVe siècle, les termes qui désignent la pénalité, répondant à une fonction dont l'unité est plus ou moins clairement perçue, sont synonymes dans l'usage courant : τιμωρία, ζημία, δίκη, κολάζειν s'emploient fréquemment l'un pour l'autre chez les orateurs. Mais d'emblée, et d'une première vue superficielle, nous y distinguons deux groupes. L'un se rapporte exclusivement à la répression collective : il est représenté surtout par les mots ζημία et κολάζειν ; dans l'autre s'est maintenue, indépendamment de cette idée-là, celle d'une satisfaction obtenue par l'individu lésé : nous y trouvons les termes τιμωρία et δίκη. Nous pouvons dire tout de suite que ces deux groupes, successivement, seront aux centres des deux parties de notre étude : à l'analyse, il apparaîtra qu'ils supposent, en eux-mêmes, des représentations assez différentes.

I

La peine comme réaction personnelle.

Même d'une notion morale complexe — et celle de pénalité est passablement complexe — il y a comme un premier plan qui retient, accapare d'abord la pensée commune, et qui, le terme prononcé, s'impose tout de suite à la conscience des sujets parlants. Il se dessine surtout, cela est naturel, dans l'idée *verbale*. Et généralement, il reflète ce qu'il y a de plus primitif dans la notion. — C'est ce premier aspect, ce que nous appellerons l'aspect immédiat de l'idée de pénalité, que pour l'instant nous nous proposons d'étudier : nous le décrirons surtout d'après les termes ζημιοῦν et κολάζειν, et nous essayerons d'en rendre compte.

I

Une première remarque s'impose : les termes qui ont pu désigner la *coercition* exercée par le chef — cette idée à laquelle Mommsen attribue un si grand rôle dans la formation du droit pénal romain (119) — ont à peu près disparu. Il y a pourtant des traces d'une pareille notion, soit que les termes dont il s'agit apparaissent eux-mêmes isolément, soit qu'on puisse induire des emplois de certains mots que l'idée de coercition y fût d'abord présente, soit que, par un transfert intermittent, des termes qui ont normalement une autre fonction soient appliqués à l'action répressive ou disciplinaire d'un Conseil, d'un prêtre, d'un magistrat ou du chef de la famille. L'idée n'est donc pas abolie, elle reste en quelque sorte souterraine, et nous verrons, dérivation singulière, les notions qui se rattachent au pouvoir disciplinaire du *paterfamilias* réapparaître dans le régime de la cité, à propos de la pénalité sociale. Mais dans l'ordre juridique, table rase : θωή a disparu; ἐπιτιθέναι devient rare et change de sens, ou du moins de sujet; εὐθυναι désigne tout autre chose à l'époque classique que ce qu'il a dû désigner dans le principe (120).

La cité s'est substituée au chef. Et ce n'est pas là une vérité toute formelle : l'idée d'une coercition exercée directement et comme personnellement par le groupe a pénétré les deux mots qui, à l'époque classique, désignent de façon expresse et exclusive la pénalité sociale. Voilà qui est remarquable pour qui considère que ζημία, comme nous le verrons, ne contient ni dans ses débuts, ni sans doute dans son étymologie, le principe de cette notion, et que κολάζειν, mot relativement récent (121),

(119) Mommsen, *Droit pénal romain*, liv. II, chap. I.

(120) Sur tous ces termes, cf. Appendice IV.

(121) Dans nos textes, il n'apparaît pas avant le ve siècle : encore est-il absent de Pindare, et Eschyle n'a-t-il que l'adjectif κολαστής. Il n'y a aucune raison de penser qu'il ne date que de cette époque-là : mais il est visible que le sens, du moins, en a été refait, et qu'il n'a plus alors qu'un lien très lâche avec la valeur étymologique. On y retrouve la même racine que dans l'adjectif κόλος, « tronqué » : Prellwitz, *Etym. Wört.* [2], p. 233; Boisacq, *Dict. étym.*, p. 486; O. Schrader,

ne comportait d'abord qu'une valeur trop vague pour fixer d'emblée le sentiment d'une répression émanant d'un supérieur.

Pour bien comprendre, en effet, la valeur commune de ces deux termes, il n'y a qu'à observer avec quelle facilité ils viennent à désigner çà et là, ce que nous indiquions en commençant, le pouvoir disciplinaire d'un chef et, plus spécialement, plus juridiquement en quelque sorte, d'un Conseil.

Pour κολάζειν, nous verrons le rapport particulièrement étroit qui le lie aux idées de coercition familiale. Mais d'autre part, c'est aussi le mot qui se présente à l'esprit de Xénophon quand, décrivant les institutions de Sparte, il insiste sur la discipline exercée par certains magistrats (122) ou sur le pouvoir discrétionnaire des Ephores : *Rép. Lac.*, VIII, 4 : ὥσπερ οἱ τύραννοι καὶ οἱ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ἐπιστάται, ἤν τινα αἰσθάνωνται παρανομοῦντά τι, εὐθὺς παραχρῆμα κολάζουσι, où παρανομοῦντα, couformément à son emploi le plus général, désigne celui qui contrevient non pas à une *loi* définie, mais au νόμος dans son acception la plus large, à l'εὐκοσμία, etc. Les deux rapprochements qu'indique Xénophon sont à retenir, surtout le second : l'idée de κολάζειν, ici, prolonge celle de la *coercitio* exercée au cours d'une fonction religieuse. Quant à l'emploi favori de κολάζειν en parlant des tyrans, on le notera dans Isocr., IX, 43, Arist., *Pol.*, VIII, 11, 1315 a 9 et 20 (cf. Newmann dans son édition de la *Politique*, IV, p. 473). — Dans la cité idéale de Platon, c'est encore le terme qui désigne la punition infligée d'office, par les nomophylaques notamment (*Lois*, VI, 775 B; VIII, 849 A ; IX, 881 D ; XI, 932 B-C, etc.). — Dans des textes plus littéraires, il représente le châtiment infligé par un chef (123).

Nous ne connaissons pas d'exemple où τιμωρός soit appliqué à Zeus comme l'est κολαστής dans Esch., *Perses*, 827 ou Eurip., *Héracl.*, 388 : τιμάορος, comme épithète d'Hermès, Esch., *Ag.*, 514, signifie « protecteur » ; βροτῶν τιμαόρους θεοὺς ἄνωθεν, *Id.*, *ibid.*, 1578-9, suppose les Dieux comme « vengeurs », comme assistant et garantissant la vengeance du sang ; τιμωρός, qui est couramment joint à δίκη ou aux θεοὶ ὑποχθόνιοι, se réfère à d'autres représentations qu'à celle du Dieu-chef. — On observe en outre que l'idée de κολάζειν, dans les exemples que nous citons, ne saurait être rendue par δίκη, ni même par τιμωρεῖσθαι ; l'idée d'une *coercitio* exercée par un chef est absente de ce dernier terme : sans doute, dans

Reallex., p. 837; peut-être y aurait-il lieu de penser ici, pour les origines, — mais le rapprochement n'a qu'une valeur bien conjecturale — à la mutilation qui est une des formes de la vengeance privée dans le très ancien droit romain.

(122) Xén., *Rép. Lac.*, II, 2 : τοῦτον δὲ (pédonome) κύριον ἐποίησε (sc. Lycurgue)... ἰσχυρῶς κολάζειν ; même emploi, II, 10. Cf. Ephore ap. Strabon, 483.

(123) Soph., *Aj.*, 1107-8 : ἀλλ' ὥνπερ ἄρχεις ἄρχε, καὶ τὰ σέμν' ἔπη κόλαζ' ἐκείνους ; cf. *El.*, 1462-3; Eurip., *Bacch.*, 1322 (Penthée à Cadmos) : λέγ', ὡς κόλάζω τὸν ἀδικοῦντά σ', ὦ πάτερ.

Xén., *Rép. Lac.*, II, 8, κολάζουσι alterne avec τιμωροῦνται; mais il s'agit alors de la punition infligée par « les Lacédémoniens »; *id.*, *ib.*, II, 2, ἔδωκε (Lycurgue) δ' αὐτῷ (pédonome) καὶ τῶν ἡβώντων μαστιγοφόρους, ὅπως τιμωροῖεν ὅτε δέοι, l'emploi de l'actif est l'indice d'une notion spéciale : les μαστιγοφόροι n'agissent pas pour leur compte, mais « font respecter » le pédonome.

Pour ζημιοῦν, nous relevons chez Xénophon des emplois parallèles à ceux du précédent, à propos des nomophylaques (*Econom.*, IX, 14), à propos des Ephores (*Rép. Lac.*, VIII, 4). Même analogie, et courante, dans les *Lois* de Platon, où il semble que le philosophe transpose systématiquement l'idée athénienne, et rapporte aux magistrats ce que sa patrie dit couramment du « peuple » Ainsi IX, 866 C, à propos du meurtrier en rupture de ban, οἱ νομοφύλακες θανάτῳ ζημιούντων αὐτόν, où le terme représente plutôt un pouvoir d'exécution que de coercition : mais le premier dérive du second, et retient assez de ses origines pour que les magistrats soient dispensés de toute procédure judiciaire; X, 910 C, l'action disciplinaire des nomophylaques est exprimée de façon typique : « si quelqu'un sacrifie à un autel particulier, qu'ils s'efforcent de l'en détourner par des avertissements », μὴ πείθοντες δὲ, ζημιούντων, etc. (cf. Xén., *Econ.*, IX, 14). — Dans [Lys.], XX, 4, c'est au pouvoir coercitif des magistrats qu'il est formellement fait allusion, αὐτὸν ἠνάγκαζον, ἐπιβολὰς ἐπιβάλλοντες καὶ ζημιοῦντες, la ζημία paraissant plus arbitraire que ne l'est l'ἐπιβολή. Est-il question d'une amende? La dualité de l'expression semble indiquer une autre pénalité. En tout cas, notons tout de suite que la ζημία infligée par voie de *coercitio* au sens strict est assez souvent une peine pécuniaire. Le terme associe alors deux sentiments qui ne laissent pas de s'opposer : celui de la *coercitio* elle-même (de là l'emploi prédominant du *verbe*; — δαμια, dans un texte de Gortyne, caractérise le pouvoir correctionnel du magistrat, *I. J. G.*, I, p. 436); et celui d'une pénalité réglée. Cette espèce de contamination n'a pu se produire que du moment où le pouvoir exercé par des magistrats ou un Conseil se trouva limité par des mesures législatives (cf. Appendice IV). Quant à l'idée propre de l'amende, son origine profonde doit être cherchée ailleurs, nous le verrons, que dans l'action disciplinaire du chef.

D'autre part, nous voyons ζημιοῦν désigner la peine infligée par des prêtres ou des magistrats au cours des fêtes religieuses : Prott-Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae*, I, n° 12, l. 26 (décret relatif à la réorganisation des Héphaisties, 421) : les ἱεροποιοί auront le pouvoir de ζημιῶν τοὺς ἀκοσμοῦντας; II, n° 88, l. 24 (décret d'Erétrie sur les fêtes d'Artémis, milieu du IVe siècle) : οἱ δήμαρχοι... ζημιούντων τὸν ἀτακτέοντα κατὰ τὸν νόμον; les démarques agissent ici à l'occasion d'une fête religieuse, ἀτακτεῖν = παρανομεῖν; I, n° 29 (décret relatif à la célébration des petites Panathénées, 2e moitié du IVe siècle) : τοὺς δὲ ἱεροποιοὺς... ζημιοῦντας τὸν μή πειθαρχο[ῦντα ταῖς ἐκ] τῶν νόμων ζημίαις; Michel, n° 702 (loi des Amphictyons : τοι ι]αρομνα[μ]ονες ζαμιοντων οτινι κα δικαιωι δοκηι ειμεν επιζαμιωι; n° 1336 (Epidaure) *I. Gr. Sept.*, I, n° 3073 (Lébadée) : ζημιωθήσεται ὑπὸ τῶν ναοποιῶν

καθότι ἂν φαίνηται ἄξιος εἶναι...; *I. J. G.*, I, p. 494, l. 3-4; etc. — Dans une inscription de Cyzique (*R. E. G.*, VI, p. 8, l. 21 et s.) où le rôle du magistrat retient le souvenir d'une fonction religieuse, celle qui assure la « paix du marché », nous lisons que le contrevenant sera maudit, ζημιοῦσθαί τε ὑπὸ τῶν [ἀρχόν]των καὶ ἀναχθέντα εἰς τὸν δῆμον.... (cette dualité, du pouvoir du magistrat et du pouvoir du peuple, semble attester le changement des institutions qui a substitué celui-ci à celui-là).

Enfin, dans un usage particulièrement notable des deux termes, usage qui paraît assez ancien et plus ou moins fixé, ils se trouvent appliqués à l'Aréopage : Aristote, à deux reprises dans la *Constitution des Athéniens*, et comme par une formule consacrée, nous dit qu'il avait le pouvoir de ζημιοῦν καὶ κολάζειν ; un texte d'historien, où reparaît, dans les mêmes conditions, le même mot κολάζειν, accuse le caractère à demi-technique de l'expression :

Aristote, Ἀθ. Πολ., III, 6 (constitution de Dracon) : καὶ κολάζουσα καὶ ζημιοῦσα πάντας τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως; VIII, 4 (constitution de Solon) : κυρία οὖσα καὶ [ζη]μι[οῦν] καὶ κολάζειν. La première expression surtout est à relever, représentant le pouvoir de l'Aréopage comme en acte, plutôt que défini par une théorie constitutionnelle : que le chapitre sur la constitution de Dracon soit ou non authentique, le texte indique en tout cas la façon dont on se représentait la « juridiction » de l'Aréopage pour une époque reculée. Au demeurant, que signifie ζημιοῦν ici? On le comprend parfois au sens de « frapper d'une amende » par opposition à κολάζειν, « frapper d'un châtiment corporel » (Haussoullier, *Rev. de Phil.*, 1893, p. 55, n. 1); l'interprétation n'est pas certaine, et nous pencherions plutôt pour celle de B. Keil (*Die Solon. Verfass. in Ar'. Verfassungsgesch.*, 1892, p. 102, n. 1) qui semble voir dans les deux termes comme deux aspects moraux de la même idée : l'aspect-discipline dans le cas de κολάζειν (pour l'usage d'Aristote, cf. *Rhét.*, I, 10, 1369 b 12), et l'aspect-châtiment dans le cas de ζημιοῦν. L'alliance des deux mots paraît toute faite; le redoublement même de l'expression accentuerait l'idée de coercition.

Phanodèmos et Philochoros ap. Ath., IV, 19, p. 168 A = *F. H. G.*, I, p. 368, fr. 15 : ὅτι τοὺς μὲν ἀσώτους καὶ τοὺς μὴ ἔκ τινος περιουσίας ζῶντας τὸ παλαιὸν ἀνεκαλοῦντο τε οἱ Ἀρεοπαγῖται καὶ ἐκόλαζον, ἱστόρησαν Φ. καὶ Φ. — Κολάζειν est encore appliqué au pouvoir disciplinaire de l'Aréopage dans l'*Aréopagitique* d'Isocrate, notamment 46 (cf. 22 ; 39). Ζημιοῦν, se pénétrant de plus en plus de l'idée de peine pécuniaire, est spécialement appliqué, à l'époque classique, au pouvoir que possède la Boulè de prononcer des amendes jusqu'à un certain chiffre ([Dém.], XLVII, 43 :... ζημιώσειε ταῖς πεντακοσίαις, ὅσου ἦν κυρία κατὰ τὸν νόμον), tandis que κολάζειν, en pareil cas, a perdu sa raison d'être ; pour le rapport qui s'établit ainsi entre les deux termes, cf. [Dém.], LIX, 80 : ἐζημίου τὸν Θεογένην ὅσα κυρία ἐστίν... οὐ γὰρ αὐτοκράτορές εἰσιν ὡς ἂν βούλωνται Ἀθηναίων τινὰ κολάσαι.

Par là se manifeste bien le sens de la notion : que le sujet des verbes ζημιοῦν et κολάζειν soit normalement le peuple, comme il est à l'occasion le chef, le prêtre ou le Conseil autorisés, cela n'est pas indifférent ; ce n'est pas seulement l'idée générale de pénalité que les deux termes expriment, mais un sentiment collectif très défini. Positivement, ces emplois attestent la bonne conscience que le δῆμος a de lui-même : il punit comme punit un chef (124), et lorsqu'il laisse à un prêtre ou à un magistrat un pouvoir restreint de répression, il y a là un mandat, la délégation d'une charge qu'il est toujours prêt à exercer lui-même, avec ce sentiment d'un droit souverain que les grandes réunions, et notamment les fêtes religieuses, affirment et concentrent en lui. — Négativement, l'idée de coercition que représentent les mots ζημιοῦν et κολάζειν implique que la notion d'une justice organisée n'est pas, même à l'époque classique, un élément nécessaire dans la représentation immédiate de la pénalité. Sans doute, la préoccupation des formes, de la procédure régulière, s'impose au sentiment juridique — au moins depuis la fin du ve siècle — avec une certaine obsession passionnée (125) ; et pourtant, l'idée que le souverain pouvoir du peuple n'est pas soumis au respect strict d'une légalité que d'ailleurs il promulgue et définit (126) se manifeste

(124) Par là s'explique l'emploi quelque peu péjoratif de κολάζειν dans un passage où Platon (*Rép.*, IV, 562 D) récrimine contre la démocratie, disant d'elle : τοὺς ἄρχοντας δή... κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς. — On notera ici dans le vocabulaire une sorte de « choc en retour » du sentiment, le δῆμος retournant contre les magistrats cette idée d'autorité qui faisait la bonne conscience du chef ; c'est le même phénomène que nous observons dans ἀδικεῖν (n. 29) et dans ὑπεύθυνος (Appendice IV) ; c'est le même qu'on aperçoit dans un emploi de ζημιοῦν, appliqué aux membres d'une société religieuse (Foucart, *Assoc. relig.*, p. 191, n° 4) à l'égard d'une prêtresse, alors que c'est le terme consacré pour désigner, en pareil domaine, la punition infligée par les prêtres mêmes ou les fonctionnaires religieux.

(125) Une observation qui concorde bien avec la thèse soutenue dans toute notre 1re partie, c'est que ce respect de la procédure judiciaire se manifeste surtout en matière de « délits privés » et tout particulièrement dans les affaires d'homicide (Ant., V, 48, etc. ; tout le *Contre Aristocrate* de Démosthène) ; à l'inverse, cf. pp. 104 sq.

(126) Par le fait de l'évolution « démocratique », l'idée du θεσμός, de l' « établissement » des lois, change d'orientation : ce n'est même plus le législateur, Solon ou tel autre, c'est le peuple, ce sont les Athéniens (ὑμεῖς, leur dit-on) qui établissent les lois, qui y ajoutent, modifient, suppriment — ou confirment. Une

par intermittence : la loi, non seulement le peuple est tout disposé à s'en attribuer l'institution, mais à certains moments de crise, il n'admet pas qu'on la lui oppose, et trouve « scandaleux qu'on ne lui laisse pas faire ce qu'il veut » en matière de justice pénale (Xén., *Hellén.*, I, 7, 12). L'idée de coercition collective se produit ainsi comme à l'état pur, soit que le δῆμος décide par son vote et « sans jugement », soit qu'il se conçoive libre d'agir contre le délinquant avec une brutalité directe, soit qu'il autorise contre des criminels d'État convaincus ou présumés la violence irrégulière des particuliers.

L'illégalité commise à l'encontre des généraux des Arginuses (Xén., *Hell.*, I, 7, 13-14 ; 34) aboutissait à les condamner « sans jugement » : cf. [Plat.], *Ax.*, 368 E. L'expression toute faite de καταψηφίζεσθαι ἀκρίτους est caractéristique : on la trouve dans Lys., XXV, 26, à propos d'individus condamnés par les Athéniens pour délits publics dans la période de troubles qui suit le régime des Quatre-Cents. Même après le rétablissement de la démocratie, la pratique ne disparut pas : on y pensait du moins spontanément pour tirer raison de marchands de blé accaparateurs (Lys., XXII, 2). Le sens s'en trouve précisé par Thuc., II, 67, ἀκρίτους ἀπέκτειναν, où il s'agit d'ennemis.

C'est une ἀπαγωγή (*manus injectio* aboutissant à l'exécution) collective, immédiate et spontanée de la part de l'assemblée populaire, que semble prévoir Dém., XXIV, 208. Les cas les plus significatits sont évidemment ceux de l' « atimie à l'intérieur » qui se continuent en pleine époque classique, par exemple à l'égard de la femme adultère qui paraît dans les cérémonies religieuses (loi citée dans [Dém.], LIX, 89 ; Eschine, I, 183).

La procédure sommaire de l' ἀπαγωγή, héritée des anciens âges, ne s'applique pas seulement aux cas traditionnels (voleur pris en flagrant

institution comme celle des nomothètes et de l'épicheirotonie des lois (dont traite, en dernier lieu, H. Francotte, *Mélanges de droit public grec*, pp. 5 et s.) manifeste un pareil état d'esprit : elle ne fonctionne d'ailleurs qu'après le rétablissement de la démocratie, depuis la fin du ve siècle. Nombreux sont les passages des orateurs où la création de la loi est rapportée à l'ensemble concret et vivant des citoyens eux-mêmes ; à relever la définition de la loi que donne Périclès dans Xén., *Mémor.*, I, 2, 42 : πάντες γὰρ οὗτοι νόμοι εἰσίν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὸν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε, φράζον ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἃ μή, οὐ τὸ πλῆθος a d'ailleurs un sens très général, presque sentimental : car lui faire signifier l'assemblée du peuple, lui donner une valeur constitutionnelle, ce serait contredire les institutions mêmes du ive siècle (cf. Gilbert, *Handb.*, I², p. 336, n. 3). Théoriquement d'ailleurs, le peuple ne vote que des ψηφίσματα, des « décrets » : mais ces « décrets » peuvent avoir un objet général et permanent, contrairement à l'assertion de Perrot (*Droit public ath.*, p. 175), et en particulier définir le droit en matière criminelle (par exemple, le décret de Cannonos, Xén., *Hell.*, I, 7, 20).

délit, meurtrier en rupture de ban) ; elle a d'autres emplois en matière de délits contre la cité, des emplois propres au nouveau régime : continuation obscure et adoucie de l'atimie primitive, et que le droit ne paraît pas toujours prévoir explicitement (Esch., III, 150, cf. Lipsius, *Att. R.*. I, p. 322 ; rapprocher Plat., *Gorg.*, 486 A; Lyc., *C. Léocr.*, 121; Alexis, ap. Ath., p. 226 A-B ; cf. Lys., XII, 16 ; Dém., IX, 60). Mais ce qui est encore plus significatif, c'est le fait que certains criminels sont l'objet d'une proscription *ipso jure*, et qu'il est permis à tout le monde de les frapper « sans jugement ni décret nominatif » (Glotz, art. Pœna dans le *Dictionn. des Ant.*, p. 522) : voir tous les cas de « mise hors la loi » recueillis par Usteri, *Echt. u. Verbann.*, pp. 5-55 ; à l'époque classique (où le proscrit — à Athènes, depuis 409 — se nomme πολέμιος, « ennemi public »), le type en est offert par le décret de Dèmophantos (ap. Andoc., I, 96) en matière de κατάλυσις τοῦ δήμου. Lycurgue, qui le rappelle (*C. Léocr.*, 124-5), le justifie en disant que, pour de pareils délits, il faut agir tout de suite et sans même attendre la tentative ; il cite le cas où l'exécution sommaire d'un individu fut approuvée après coup, par un procès fait au cadavre (112-114).

On voit même une fois le terme καταγιγνώσκειν — du moins suivant une interprétation qui paraît plausible — désigner, par un transfert suggestif, l'exécution *ipso jure* d'un « hors la loi » : dans un décret d'Erétrie (Dittenberger ², I, nº 110, l. 9 et s.), il est dit tout court du coupable de trahison : [θάνατον| αὐτοῦ] κατεγνῶσθαι καὶ τὰ χρήματα δ[ημόσια εἶναι ... ; Usteri, *o. l.*, p. 18, relève avec raison contre Thalheim (in *Hermes*, XXXVII, p. 346) qu'il n'est pas question d'une condamnation en justice, et que la pénalité prévue doit intervenir d'elle-même et de plein droit : outre le parfait κατεγνῶσθαι qu'il invoque avec raison comme indiquant, ici et ailleurs, « die unfehlbare eintreffende Strafe », on pourrait faire valoir l'analogie de la législation athénienne dont Erétrie a naturellement subi l'influence lors de la première et de la seconde ligue maritimes.

II

Ainsi rapportée à la société tout entière, au groupe concret de la cité, l'idée de coercition n'est que l'enveloppe d'un sentiment impérieux : le sentiment de la vengeance collective. Le groupe se venge lui-même : voilà l'élément essentiel, dans la représentation la plus immédiate, dans la notion brute de la pénalité ; en le retrouvant dans le vocabulaire, nous en pourrons définir le sens profond et les conditions déterminantes.

Le déceler d'abord n'est pas difficile. Κολάζειν (127) l'exprime normalement et sous une forme quasi pure, puisque le *verbe* seul est vivant, et que le sujet en est d'ordinaire le peuple : l'idée de κολάζειν est unie par un lien nécessaire à celle de θυμός, d'ὀργή, que Platon, comme théoricien, se croit tenu d'exprimer formellement (*Lois*, V, 731 A, D ; cf. Soph., *Œ. C.*, 439, et surtout Dém., XXIV, 218). Sous des formes diverses, le même sentiment apparaît intense dans ζημία, dans τιμωρία et δίκη, dans l' « atimie » de l'époque classique. Et cela en dépit des notions différentes, presque contradictoires, que connote en même temps chacun de ces termes.

Notons d'abord que ζημία qui, à l'origine, impliquait l'idée de vengeance privée, qui retient encore le sens de réparation privée pécuniaire, ζημία qui, dans le droit public, a le sens si connnu d' « amende », admet cependant aussi, et couramment, le sens de pénalité ; c'est le cas pour le substantif le plus souvent, et pour le verbe dans la grande majorité de ses emplois : non seulement l'un et l'autre ont toujours cette valeur dans un discours aussi long que le *Contre Léocratès* de Lycurgue, mais si nous considérons la masse importante des discours démosthéniques, nous voyons que, sur 25 exemples de ζημία lui-même au singulier (128), il y en a 13 où le terme est associé à θάνατος (129), et que dans presque tous les exemples du pluriel, il s'agit de δειναὶ ou d' ἐσχαταὶ ζημίαι ; les prosateurs de tout ordre offrent une multitude d'exemples de ζημιοῦν

(127) Le principe même de la coercition collective est fortement marqué dans ce vers d'Euripide, *Or.*, 771 : οὐ προσήκομεν κολάζειν τοῖσδε, Φωκέων δὲ γῆ, dit Pylade qui ne se croit pas justiciable d'Argos ; on observera du reste que προσήκειν est le terme consacré pour exprimer un rapport de parenté. De là cet emploi fréquent de κολάζειν avec, pour sujet, la collectivité ; et il ne manque pas d'exemples où les orateurs en usent — le plus volontiers, c'est à la seconde personne du pluriel — en s'adressant non seulement au jury (ainsi [Ant.], IV, α, 7, Dém., XXIII, 25, etc.), mais, par delà le jury, à « tous » les Athéniens : Andoc., IV, 40 ; Lys., XXI, 29 ; Dém., XXV, 21 ; LV, 43 ; Esch., I, 36 ; Lyc., 10 ; 74 ; 146, cf. 119 ; Xén., *Hell.*, I, 7, 19, etc. Cf. Platon, *Rép.*, IV, 562 D ; Arist., *Pol.*, VIII, 6, 1306 a 36 sq. ; Platon, dans les *Lois*, veut que tout citoyen soit un κολάζων (V, 731 C) — et en acte, à l'occasion : il faut qu'il agisse en personne contre les délinquants (VI, 762 C ; 784 D ; XI, 917 C).

(128) J'écarte ceux des *proœmia* et du second *Contre Aristogiton*.

(129) XIX, 126 ; 131 : 252 ; 286 ; XX, 135 ; 167 ; XXIV, 113 ; 114 ; 212 ; XXXIX, 12, *bis* ; XLV, 80 ; LIV, 23.

θανάτῳ (130) ; θάνατός ἐστιν ἡ ζημία est une phrase toute faite et consacrée. Au vrai, ζημία contient l'idée d'un droit fortement répressif, exercé par la communauté elle-même pour la satisfaction de sa vengeance ; c'est pourquoi nous le voyons associé à une notion intensive du délit : un acte criminel par quoi la cité comme telle est directement atteinte, dans sa sécurité, dans le respect de ses Dieux, dans le respect du sacré qui est en elle, provoque une réaction violente dont on n'admet pas, sur le moment, qu'elle soit *proportionnée* à l'offense ou au dommage : et c'est cette réaction qu'évoque expressément le mot ζημία (131).

Par τιμωρία et δίκη, nous voyons l'idée de vengeance transposée de l'individu à la cité. On a déjà signalé le fait pour τιμωρία (132), et il est en effet évident : à vrai dire, c'est plus souvent le verbe τιμωρεῖσθαι (133) qui reflète ce sentiment — phénomène attendu ; mais le substantif, de son côté, se trouve associé à ὀργή (134) qui en souligne assez la valeur. L'un et l'autre, du reste, le verbe et le substantif, expriment de temps en temps l'idée d'une pénalité violente infligée plus ou moins directement par le groupe lui-même (135). — Quant à δίκη, il est superflu d'indiquer des exemples d'une expression aussi

(130) A l'inverse, sans affirmer que l'expression τιμωρεῖσθαι θανάτῳ ne se rencontre jamais, nous pouvons dire que nous ne l'avons pas relevée : manifestement, ζημιοῦν θανάτῳ est l'expression technique

(131) Lyc., *C. Léocr.*, 65 : les anciens législateurs n'ont pas gradué la peine du vol ni la peine du sacrilège suivant l'importance du délit, ni la peine de l'homicide suivant la qualité de la victime ; mais pour toutes les infractions, θάνατον ὥρισαν εἶναι τὴν ζημίαν ; cf. Isocr., XX, 6, à propos de la ἱεροσυλία et de la κλοπή χρημάτων δημοσίων : ... δίκαιον εἶναι τοὺς τοῖς αὐτοῖς ἔργοις ἐπιχειροῦντας ταῖς αὐταῖς ζημίαις κολάζεσθαι. — Pour cette ζημία « irritée » et qui ne calcule pas, cf. Hérod., VI, 21.

(132). Makarewicz, *Evolution de la peine* in *Arch. d'anthrop. crim.*, XIII, p. 156, avec les analogies qu'offre le droit comparé.

(133) Par exemple Dém., XXV, 6 (ὀργίζεσθαι καὶ τιμωρεῖσθαι); L, 64 (βοηθῆσαι μὲν ἐμοὶ ἀδικουμένῳ, τιμωρήσασθαι δ' ὑπὲρ ὑμῶν αὐτῶν), etc.; Lyc., *C. Léocr.*, 141 ; Hypér., *C. Philipp.*, 5, etc. — Il ne faut pas que la ville soit « frustrée de sa vengeance », διακρουσθῆναι τῆς τιμωρίας : Dém., XXIV, 132.

(134) Dém., XVIII, 274 ; XXI, 34 ; XXXIV, 19 ; cf. XXI, 147 ; XXIV, 118 ; XXV, 59 ; Esch., III, 197 ; Lyc., *C. Léocr.*, 93 ; 111 ; 138 ; 150.

(135) Soph., *Phil.*, 1257-8 : τῷ δὲ ξύμπαντι στρατῷ λέξω τάδ' ἐλθών, ὃς σὲ τιμωρήσεται ; [Ant.], IV, α, 7 ; Thuc., VIII, 82, 1 ; Lys., XIII, 83 ; [Dém.], LIX, 86 ; Esch., III, 115.

courante que celle de δίκην διδόναι τῇ πόλει, *pœnas solvere civitati* : précisons seulement en faisant remarquer qu'elle peut se rapporter à la peine de mort, et même à une mort qu'on voudrait presque « exaspérée » (136). Aussi bien, δίκη tout seul peut-il exprimer la vengeance dans la pénalité, la vengeance sous son aspect le plus passionnel (Eschyle, *Eum.*, 186-7 : καρανιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι δίκαι σφαγαί τε). Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est que δίκη, le plus *judiciaire* en quelque sorte de tous nos termes, est parfois appliqué à ce que la « vindicte sociale » peut avoir de plus violent à la fois et de plus « diffus » dans sa réaction : soit qu'il s'agisse de la coercition exercée, au nom du groupe, par le premier venu (Plat., *Lois*, I, 637 A), soit qu'il s'agisse de la lapidation collective d'un coupable (λεύσιμος δίκη, Eurip., *Or.*, 614 ; *Bacch.*, 356 ; cf. Eschyle, *Ag.*, 1615-6).

L'atimie de l'époque classique manifeste encore la même mentalité. Sans doute, elle s'est transformée à ce point que dans bien des cas, elle semble ne plus retenir aucun caractère passionnel : dans un de ses usages les plus fréquents — pour les débiteurs publics —, elle apparaît comme une privation temporaire des droits civiques sous condition résolutoire de paiement. Mais d'abord, il ne faudrait pas méconnaître que la préoccupation de la richesse publique (137) légitime, aux yeux des Athéniens, ces violences d'indignation dont le *Contre Timocrate* nous offre un exemple grossi peut-être, mais significatif. En tout cas, même dans ce domaine et, à plus forte raison, ailleurs, il convient de reconnaître l'atimie pour ce qu'elle est, pour une pénalité dont le nom même affirme au premier chef le besoin moral de frapper.

On insiste souvent sur le fait que l'atimie des débiteurs publics ne serait pas une peine à proprement parler (Böckh-Fränkel, *Staatshaush. der*

(136) Particulièrement caractéristique Lys., XXVIII, 1 : πολλάκις ἀποθανὼν δοῦναι δίκην ἀξίαν τῷ ὑμετέρῳ πλήθει.

(137) Les richesses publiques n'appartiennent pas à un Etat abstraitement conçu : elles sont la chose de tous ; principe qui revêt parfois une forme des plus ingénues : la fortune d'un certain Diphilos, concessionnaire malhonnête, ayant été confisquée, fut partagée également entre tous les citoyens — ceci à la fin du IVe siècle : Plut., *Vie des Orat.*, VII, 34 = *Moralia*, p. 843 D (cf. Arist., Ἀθ. Πολ., XXII, 5, sur l'emploi qu'on entendait faire du produit des mines de Maronée).

Ath., I, p. 461 ; Caillemer, art. ATIMIA dans le *Dict. des Ant.*, p. 522 ; Beauchet, *Dr. privé de la Rép. ath.*, III, p. 592 et s.; cf. Glotz, *Solidarité*, pp. 510, 542). — W. Wachsmuth, *Hellen Altertumsk.*, II, p. 197, nous paraît exprimer plus profondément le caractère de ce « moyen de contrainte » : « il y a une analogie incontestable, remarque-t-il, entre elle (l'atimie en question) et le ban et interdit du moyen âge comme moyens de contrainte usités par l'Eglise ». — Aussi bien, dénier le caractère passionnel à l'atimie des débiteurs publics, il nous semble que c'est prendre arbitrairement parti dans une grave question : celle de la transmissibilité de l'atimie. J. Partsch, *Griech. Bürgschaftsr.*, I, p. 235, pense qu'elle ne s'applique qu'aux οἰκεῖοι, et non à tous les héritiers; E. Demisch, *Schuldenerbf. im att. Recht*, Leipzig, 1910, laisse provisoirement la question de côté, mais par l'esprit de toute son étude, paraît pencher vers la même solution; c'est surtout Beauchet, *o. l.*, III, p. 634, qui a nettement soutenu que l'atimie, comme semble bien le dire la loi citée dans [Dém.], XLIII, 58, ne se transmettait qu'aux enfants et petits-enfants. Glotz qui, pour des raisons compréhensibles, voudrait accuser le caractère en quelque sorte extra-pénal de l'atimie des débiteurs publics, essaye de prouver, au contraire (*Solidarité*, pp. 510 et s.), que tout parent héritier était tenu : ceci dans un intérêt économique, presque de comptabilité et de régularité financière (cf. p. 542). Ses arguments ne nous convainquent pas; nous adhérons à l'interprétation de Beauchet : et nous comprenons que, si les fils et les petits-fils du débiteur public sont frappés d'atimie jusqu'à libération, ce n'est pas essentiellement en tant qu'héritiers, c'est en tant qu'ils sont *les siens* (conformément à la conception nouvelle de la famille — celle de la *familia* réduite aux parents et aux enfants — il n'est pas question des collatéraux). En sorte que l'atimie transmissible des débiteurs publics manifeste l'adaptation — mais le prolongement, aussi bien — de la vieille idée de solidarité familiale et du sentiment de vengeance qui s'y associait (cf. [Dém.], LIX, 6) (138).

Mais surtout, cet aspect pécuniaire qui s'accentue à la faveur d'un développement récent, ne doit pas nous faire oublier le caractère fondamental de la peine. Plusieurs fois, les débiteurs publics frappés d'atimie sont nettement distingués d'autres ἄτιμοι, les vrais (139); plusieurs fois, l'atimie est nettement séparée de la confiscation, peine pécuniaire et qui n'est pas toujours totale (140). La véritable notion en apparaît dans l'expression

(138) Est-il besoin de dire que nous ne songeons nullement pour cela à en nier le caractère tout à fait spécial, la place à part qu'elle occupe dans le droit criminel, et l'influence du facteur économique qui s'y révèle ? Nous-même insisterons sur tout cela.

(139) Dém., XXV, 30 : ce serait un scandale de déclarer ἐξεῖναι λέγειν.... ἢ τοῖς ὀφείλουσι τῷ δημοσίῳ ἢ τοῖς καθάπαξ ἀτίμοις ; sur la distinction, voir Dareste, *Plaid. pol. de Dém.*, II, p. 342, n. 12. Elle se retrouve dans une loi citée ap. Dém., XXIV, 45, LVIII, 45, et dans Aristote, Ἀθ. Πολ., LXIII, 3.

(140) Nous faisons allusion à l'ἀπογραφή, procédure équivalant à une *proscriptio bonorum* du débiteur public qui ne s'était pas libéré dans le délai voulu (nous

d' « atimie sur les corps » (σώματα ἄτιμα, Andoc., I, 74, confirmé par Dém., LI, 12) — la plus commune atimie juqu'à la fin du ve siècle : l'extension de l'atimie, des « corps » aux biens, est à certains égards le prolongement de la vieille idée qui affirme un rapport de solidarité entre le coupable et sa famille comme entre lui et sa propriété (141). Elle signifie essentiellement une exclusion : de là, dans le règlement de la phratrie des Labyades (*I. J. G.*, II, n° XXVIII, B, l. 41), l'expression ατιμος εστω εγ Λαβυαδαν ; on dira ainsi ἄτιμος τῆς πόλεως (Lys., XII, 21), et l'atimie est définie μὴ μετέχειν τῆς πόλεως (Arist., Ἀθ. Πολ., VIII, 5) (142). Quand elle est pleine et entière, elle a pour fonction d'exclure violemment l'individu de la société et, tout en le conservant dans les murs, d'en faire, socialement, un étranger, de le supprimer en quelque manière : il n'a plus ni droits civils, ni droits civiques et, chose particulièrement douloureuse, il reste désarmé en face de toutes violences, de toutes « injustices » ; à quel point sa condition d'*outlaw* peut devenir lamentable, on le voit par [Lys.], VI, 24-5, à propos d'Andocide, et par Dém., XXI, 87, à propos du diétète Straton que Midias fit condamner. Qu'il passe outre, que, par exemple, il se présente à l'assemblée, et l'on procèdera contre lui par l'ἔνδειξις (143), substitut de l'ἀπαγωγή, et qui, comme elle, s'applique aux *exclus* : κακοῦργοι, étrangers, etc.

C'est pourquoi l'atimie appartient au domaine des peines

trouvons même à Delphes, in *B. C. H.*, V, p. 165, l. 40, l'expression ατιμοι απογραφεντο qui désigne l'atimie conditionnelle des débiteurs publics ; cf. Haussoullier, *l. c.*, p. 177). Cette confiscation avait un caractère si purement pécuniaire que remise était faite au débiteur du reliquat si le montant de la confiscation dépassait celui de la dette (*I. J. G.*, II, p. 155). Mais l'expression que nous trouvons à Delphes est confuse à force d'être concise ; dans le fait, on n'est ἄτιμος que parce qu'on ne s'est pas acquitté et tant qu'on ne l'est pas : si, dans la division tripartite des différentes espèces d'atimie, Andocide (I, 73) paraît considérer que l'une d'elles consiste justement dans la confiscation, il n'y a aucun fond à faire sur ce témoignage (cf. Naber, *De fide Andocideae orat. de myst.*, p. 33 et s.). C'est pourquoi l'atimie, comme telle, est souvent distinguée de la confiscation qui peut l'accompagner (Lys., XXI, 25 ; XXV, 11 ; 26 ; Dém., XX, 156 ; XXVII, 67, etc.).

(141) La notion primitive de l'atimie survit en partie et inconsciemment dans la formule caractéristique de la loi citée ap. Dém., XXI, 113 : ἄτιμος ἔστω καὶ παῖδες καὶ τὰ ἐκείνου ; le caractère religieux d'une pareille conception nous est garanti par l'emploi de la même formule dans une *devotio* attique (Wünsch, n° 107 = Michel, n° 1324) : ἐκῆνος καὶ τὰ ἐκένου ἄτιμα.....

(142) L'expression μηδενὸς μετέχειν τῶν κοινῶν est même appliquée (Dém., LVIII, 15) à l'atimie temporaire des débiteurs publics.

(143) Sur l'emploi de l'ἔνδειξις, voir Harpocration, *s. v.*; Schol. de Dém., *Contre Leptine*, p. 504, 24. Pour le rapport entre l'ἔνδειξις et l'ἀπαγωγή, cf. Lipsius, *Att. R.*, I, pp. 317-8, 331. Dans certains cas, l'ἔνδειξις vise la peine de mort : *id.*, *ib.*, pp. 332 et s.

graves et violentes, — après la mort, mais au même titre (144) : on frappe d'atimie ceux qu'on ne « tue » pas (145). La passion ici apparaît toute pure ; le vocabulaire la dénonce : dans l'insistance, dans la prédominance (146) avec laquelle reparaît le *verbe* ἀτιμοῦν, appliqué tantôt à l'accusateur qui l'emporte (147), tantôt au tribunal qui sévit ou au peuple qui frappe (148), on aperçoit assez l'action propre de qui se venge. Par de semblables emplois, le verbe représente comme une anticipation du sentiment : il se rapporte moins, pourrait-on dire, à la « condamnation », dont l'idée nette est plus ou moins résorbée, qu'à l' « exécution » même. C'est de quoi témoignent tous ou presque tous les exemples que nous venons de citer. Ainsi chez Démosthène, XIX, 262 : l'influence corruptrice de Philippe pénètre partout, dit l'orateur aux Athéniens, et il en sera de même jusqu'à ce que τοὺς πρώτους εἰσαγαγόντας ἀτιμώσατε ; c'est le mot significatif, le terme sentimental auquel Démosthène pense tout de suite pour signifier : frapper, mettre à la raison ; au second moment, il y aura bien une allusion (§ 275) à une γραφὴ δωροδοκίας possible, laquelle en effet entraînait une ἀτιμία proprement dite (Esch., III, 232). Mais sur l'instant, on ne pense pas, ou on ne pense que confusément, aux voies juridiques : on a l'idée qu'on trouvera bien (149).

(144) Andoc., I, 106, représente comme la série des peines les plus graves : la mort, le bannissement, l'atimie ; Michel, n° 70, l. 71 sq. : les εὔθυναι ordinaires se jugeront à Chalcis ; Athènes se réserve l'ἔφεσις des actions qui comporteraient le bannissement, la mort et l'atimie. Une seule chose paraît faire le bannissement plus grave que l'atimie totale et définitive : c'est qu'il entraîne l'interdiction d'être inhumé en terre de cité (sur l'importance de cette règle et le rapport qu'elle soutient avec les sentiments religieux les plus profonds, cf. A. Dieterich, *Mutter-Erde*, p. 52).

(145) Dém., XXI, 182 : καὶ πολλοὺς ἑτέρους ἔχοιμ' ἂν λέγειν, ὧν οἱ μὲν τεθνᾶσ', οἱ δ' ἠτιμωμένοι διὰ πολλῷ τούτων εἰσὶν ἐλάττω πράγματα.

(146) Le verbe, malgré ce qu'on pourrait croire, est plus usité que l'adjectif ἄτιμος et le substantif ἀτιμία : les discours démosthéniques offrent respectivement de ces trois mots, 20, 16 et 13 exemples. Cf. n. 186, pour la statistique des emplois comparés de ζημιοῦν et ζημία.

(147) Lys., X, 22 ; Isée, V, 19 ; Dém., XXI, 87 ; 91 ; XXXVII, 24 ; 49 ; XLV, 84 ; LIX, 6 ; 10. Cf. l'emploi de ζημιοῦν, Ant., VI, 7 ; Platon, *Lois*, XI, 928 B.

(148) [Xén.], *Rép. Ath.*, I, 14 ; Dém., XVIII, 82 ; XIX, 262 ; Esch., I, 134 ; III, 232 ; Michel, n° 72, l. 6.

(149) Il faut se souvenir que tel crime aussi grave que le faux en matière de lois n'était pas réprimé par un texte spécial : seulement, les moyens ne man-

Cette prédominance de l'idée d'exécution est caractéristique des termes qui désignent la pénalité, en général. On l'a justement signalée dans certains emplois du verbe ζημιοῦν (150). L'expression ζημιοῦν θανάτῳ est particulièrement notable : tantôt elle implique l'idée assez nette de la législation ou de la condamnation en justice, tantôt elle ne retient plus que celle de l'exécution de plein droit : elle est technique en parlant des Onze, simples ministres de la peine (Arist., Ἀθ. Πολ., XXIV, 4 ; LII, 11 ; cf. Platon, *Lois*, IX, 866 D ; 881 D). Dans les termes qui représentent la pénalité, nous trouvons la désignation concrète et la conception comme personnelle de la vengeance en acte ; ainsi dans ἀτιμοῦν, ainsi dans l'expression des autres peines les plus graves : κτείνω, en particulier, ainsi disent les membres de la cité, les membres d'un tribunal, les particuliers qui exercent la fonction sociale de l'accusation. On ne dit même pas que l'on « condamne à mort » : on *tue* (151).

III

Collectif, ce sentiment de la vengeance n'est pas expliqué pour autant qu'il est constaté. C'est un postulat légitime que le sentiment est aussi, en principe, représentation : qui dit société dit idéalisme ; c'est un autre postulat légitime que la société doit exprimer dans le sentiment de sa vengeance le sentiment qu'elle a d'elle-même : la représentation collective traduit une structure sociale. En éprouvant ces deux postulats,

quaient pas, ni les assimilations (Glotz, Art. Falsum dans le *Dict. des Ant.*, p. 967).

(150) Frohberger, éd. des *Ausgew. Reden* de Lysias, II, p. 73.

(151) Michel, n° 70, décret relatif à Chalcis, serment de la Boulè et des juges, l. 9 : ... οὐδὲ ἀποκτενῶ .... (οὐδενὰ ἄκριτον); n° 95, l. 59 ; Dinarque, I, 23, s'adressant aux Athéniens : ὑμεῖς Μένωνα τὸν μυλωθρὸν ἀπεκτείνατε ; de même dans Isée, IV, 28, Lyc., *C. Léocr.*, 78, etc. Le rapport entre cet emploi et la notion de la vengeance collective immédiate apparaît dans le rapprochement de ces deux exemples de Lycurgue : *C. Léocr.*, 122 : ὃν ἡ βουλή, ὅτι λόγῳ μόνον ἐνεχείρει προδιδόναι τὴν πόλιν, περιελομένη τοὺς στεφάνους α ὐ τ ο χ ε ι ρ ὶ ἀπέκτεινεν, et 52 : ἡ μὲν γὰρ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ .... τοὺς φεύγοντας τὴν πατρίδα .... λαβοῦσα ἀπέκτεινε. L'unité de la notion est manifeste dans Andoc., I, 97, décret de Dèmophantos, serment des Athéniens : κτενῶ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἐμαυτοῦ χειρί .... ὃς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν.

nous rendrons compte de l'aspect immédiat de la pénalité. Nous nous demanderons donc : 1° quelles représentations ont dû être associées, dans le principe, à la réaction collective; 2° à quel caractère de la société répond le premier caractère de la peine.

La réaction collective au sens plein du mot, la réaction violente, « diffuse » et inorganisée, celle qui permet à tous les membres de la société de dire qu'ils « tuent », et dont l'expression correspondante de l'époque historique atteste le souvenir, c'est celle que l'on a toujours constatée dans le premier état des sociétés. En Grèce, la forme primitive de la pénalité — nous la connaissons pour l'époque du γένος — c'est la « mise hors la loi », la proscription, l'atimie. Il est nécessaire d'étudier la pensée profonde que recèlent les plus anciens emplois du mot ἄτιμος; d'autant plus nécessaire que l'atimie de l'époque classique, pénalité du second ordre pourtant, continue, sous une forme adoucie, la proscription primitive (152), que la subsistance du mot atteste ici quelque survivance de la pensée, et qu'*a fortiori*, dans les pénalités plus graves, nous devons entrevoir le prolongement inconscient de la représentation la plus ancienne. En effet, le caractère le plus évident de l'atimie primitive, c'est le caractère religieux (153); or, il s'est perpétué dans l'atimie de l'époque classique, qui a pour fonction d'écarter le coupable du centre religieux de la communauté : un ἄτιμος, au

(152) Le souvenir de la proscription primitive ne laisse pas de se retrouver dans l'atimie de l'époque classique, par la menace qui pèse sur le condamné qui rompait le ban : l'atimie qui frappe ceux qui contreviennent à la sainteté des mystères et qui atteint, en vertu d'un talion bien connu, les accusations calomnieuses d'impiété, entraîne comme sanction de l'interdit une exécution à mort *ipso jure* (Andoc., I, 33 : οὐκ ἐξέσται αὐτῷ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦν θεοῖν εἰσιέναι, ἢ ἀποθανεῖται); normalement, celui qui viole les interdictions contenues dans l'atimie est l'objet d'une condamnation à mort obtenue par voie d'ἔνδειξις (Dém., XXI, 182); dans certains cas, il autorise les sévices d'un chacun sur sa personne ([Dém.], LIX, 87; Eschine, I, 183; cf. Platon, *Lois*, VI, 784 D).

(153) On relèvera l'alliance de mots « maudit et frappé d'atimie » dans Michel, n° 363 B, l. 50 (ἐπάρατος ἔστω καὶ ἄτιμος). Cf. Usteri, *Æcht. u. Verb.*, p. 45, n° 29, ἐναγεῖς εἶναι καὶ ἀγωγίμους (Diod., XVI, 60), où ἀγωγίμους est synonyme de ἀτίμους (Usteri rapproche le décret de Démophantos, Andoc., I, 96, *s. f.*). Dans un contrat entre Erétrie et les entrepreneurs de travaux publics (*I. J. G.*, I, IX, l. 57), la sanction prévue comporte à la fois l'atimie et la consécration *totale* des biens du délinquant à la déesse Artémis (dans les autres cas, la consécration n'est plus que partielle).

plein sens du mot, ne peut plus assister à l'assemblée parce que dans l'assemblée, qu'inaugurent des rites (154), se concentre une vertu religieuse à laquelle il n'a plus part; ne peut plus se présenter aux tribunaux (155) parce que la force religieuse qui est dans la communauté, la communauté ne l'administre qu'en faveur des siens.

Mais cette représentation qui joue à l'époque classique et qui suppose la conception d'une société organisée, elle est déjà passablement abstraite; elle est dérivée d'une représentation primitive qui porte la marque d'une mentalité effacée, et que caractérise notamment une loi de « participation » : c'est dans une atmosphère de pensée religieuse que plonge le sentiment originel de la peine comme le sentiment originel du délit. D'une part, l'idée de la suppression d'un coupable n'y apparaît pas sous un aspect positif; il s'agit d'anéantir, chez le délinquant, un être idéal, une sorte de vertu mystique, comme on le voit dans certains emplois (dérivés, d'ailleurs) du mot ἄτιμος : appliqué au mort qui a subi l'outrage du μασχαλισμός (156), il dénonce une fin certaine, celle d'empêcher le mort de nuire, de réduire à l'impuissance son « fantôme » ; de même, il a son usage dans la magie (157), où il évoque l'idée d'anéantissement ou d'affaiblissement mystiques : et que ces emplois dérivés reflètent bien le sens originel de la pénalité, nous le voyons dans la représentation primitive, attestée par un Empédocle (158), du mal mystérieux et sinistre qui, chez le parjure, ronge silencieusement le principe religieux de la vie. D'autre part, — et c'est ce qu'indique ce dernier cas (159), et c'est ce que manifestent les formes primitives de la peine — l'atimie n'implique pas nécessairement une participation active de la communauté à

(154) Le texte essentiel est Eschine, I, 23. Voir aussi les textes groupés dans Gilbert, *Handbuch*, I², pp. 324-6.

(155) Pour le caractère religieux de cette interdiction, cf. [Lys.], VI, 24 : προσεψηφίσασθε ὑμεῖς αὐτὸν (Andocide) εἴργεσθαι τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν ἱερῶν, ὥστε μηδ' ἀδικούμενον ὑπὸ τὸν ἐχθρων δύνασθαι δίκην λαβεῖν.

(156) Eschyle, *Choéph.*, 439-444 ; Soph., *El.*, 444-5, etc. Nous aurons à revenir dans notre deuxième partie sur cet emploi du mot.

(157) Wünsch, nº 107 = Michel, nº 1324. Même observation.

(158) Καθ., v. 4 et s. — Cf. Esch., *Choéph.*, 295-6.

(159) Le parjure n'a jamais été atteint par le droit (Glotz, *Et. soc. et jur.*, p. 182) : la punition en est toute divine (cf. Hérod., VI, 86).

l'exécution. Avant tout, le criminel est *abandonné*, ce qui s'exprime aussi bien dans la proscription que dans l'ordalie : car le rapport constant que nous apercevons entre la pratique de l'une et la pratique de l'autre ne saurait être de pure coexistence (160) ; la vérité est que nous avons là les deux faces d'une même notion. En abandonnant le coupable par le moyen de la proscription, on a le sentiment qu'on le supprime (161) ; peu importe qu'il meure ou non physiquement : mort socialement, il l'est au vrai sens (162) ; en lui l'être réel, qui est un être idéal, est tué ; on dit parfois qu'il n'est plus qu'un animal (le *wargus* des Germains) (163). En sorte que la pensée de l'humanité et celle de forces naturelles qui réagissent contre le crime — qui, dans le cas de parjure, par exemple, réagissent même de façon autonome — sont intimement liées, fondues. Au vrai, elles sont absorbées par une représentation religieuse d'ensemble qui dresse dans les consciences la notion d'une réalité totale et divine.

Mais cette notion n'est pas inintelligible pour nous : c'est la société elle-même qui s'impose au respect religieux des siens, ce qui s'aperçoit dans certaines survivances de l'âge historique :

(160) Pour la Grèce des γένη, Glotz marque fortement, mais se contente de marquer cette coexistence, dans l'article Poena du *Dict. des Ant.*, p 520. — Nous avons relevé (cf. Append. III) que la notion de l'ordalie aboutissait parfois à l'idée du jugement par les Dieux : or les Dieux « bannissent » (Michel, n° 1334, l. 4-5), c'est-à-dire (v. n. suiv.) proscrivent, mettent hors la loi.

(161) Ce caractère de l'atimie primitive a été surtout marqué par Kulischer dans ses *Untersuch. über das primit. Strafrecht* (*Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XVI). — La lapidation, par quoi se traduit souvent la proscription, n'aboutit pas nécessairement à la mort du coupable (R. Hirzel, *die Strafe der Steinig.*, 1909, p. 21 et s.). — Il est à noter aussi que l'idée de la mise hors la loi, qui entraîne pratiquement le droit pour un chacun de tuer le coupable, est exprimée tout entière dans le terme φεύγειν, « fuir » (cf. Szanto, *Ausgew. Abhandl.*, p. 201) : aux n°s 31 et 32 de Usteri, *Ächt. u. Verb.*, pp. 46 et 49, ajouter : Michel n° 1334, l. 4-5, et le décret milésien de proscription dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1906, p. 512. Cf. Esch., *Suppl.*, 598.

(162) La mort physique n'est en quelque sorte qu'un corollaire. Cf. Esch., *Choéph.*, 291 et s., sur le maudit qui ne venge pas son père : il est exclu des autels, rejeté de la cité, et finalement (295-6) : πάντων δ' ἄτιμον κἄφιλον θνήσκειν χρόνῳ | κακῶς ταριχευθέντα παμφθάρτῳ μόρῳ.

(163) *Wargus* = loup : J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, p. 396. Kovalewsky, *Loi anc. et cout. contemp.*, p. 320, rapproche le russe *isgoï*, qui signifierait « un être séparé, rejeté de la vie ».

on ne tue pas, sans plus, mais il est spécifié qu'en tuant, on reste pur (164) ; car c'est un impur qu'on exécute ; on ne proscrit pas, sans plus, mais il est dit que le proscrit est chassé par le Dieu (165) : il ne participe plus à cette communauté du sacré qui est une réalité à la fois si une et si complexe, embrassant les êtres et les choses et s'étendant à la terre qui nourrit les vivants, reçoit les morts, est indissolublement associée par la religion au groupe lui-même. En outre, la force mystique que l'on conçoit dans l'individu, la substance n'en saurait être que sociale : on le voit nettement dans le cas du *wargus*, déchu de l'humanité, on le voit aussi dans une espèce particulière d'atimie, celle qu'on a pu appeler l'atimie à l'intérieur (166) et qui paraît bien aussi ancienne que la proscription au sens strict : il s'agit de pratiques comme les promenades ignominieuses imposées aux adultères, ou de la liberté reconnue d'exercer des sévices sur la personne d'individus « déshonorés » ; de telles sanctions qui tout ensemble ont un sens religieux et s'exercent par l'intervention ou en présence du groupe assemblé, on aperçoit bien l'essentiel : la société retire à un individu son pouvoir de réaction, sa vertu, sa force ou son « honneur » ; et elle peut disposer de tout cela parce que l'individu tient tout cela d'elle-même, — sentiment qui se produit alors et se communique avec l'évidence de la passion.

(164) Dém., IX, 44 (atimie d'Arthmios de Zéleia) : « καὶ ἄτιμος » φησὶν « τεθνάτω » ; τοῦτο δὴ λέγει, καθαρὸν τὸν τούτων τιν' ἀποκτείναντ' εἶναι ; Lyc., *C. Léocr.*, 125 (proscription *ipso jure* des traîtres) : τὸν αἰσθανόμενον καθαρὸν εἶναι ἀποκτείναντα. Que le sens de l'expression ne soit pas seulement négatif (comme dans καθαρός = innocent, ([Ant.], IV, δ, 10 ; Platon, *Lois*, IX, 874 B ; Michel, nº 1318, B, l. 9), c'est ce qu'atteste suffisamment la formule de la proscription dans le décret de Démophantos, ap. Andoc., I, 96 : ὁ δὲ ἀποκτείνας... ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής. Pour la valeur positive de καθαρός, cf. Michel, nº 1327 (*devotio* de Cnide) avec l'idée d'efficace bienfaisante.

(165) Michel, nº 1334, l. 4-5 : φευγετω ποτ τω Διορ τωλυμπιω (cf. Usteri, *Æcht. u. Verbann.*, p. 77). Dans une autre inscription d'Olympie du vᵉ siècle (Michel, nº 194, l. 6-7) nous trouvons l'expression Ϝερ(ρ)εν αυτον πο(τ) τον Δια : elle est équivalente ; Dittenberger (*Inschr. von Olympia*, nº 11) la rend par : « ein Verbannter sein in seinem Verhältnis zum Zeus ».

(166) Glotz, art. Pœna dans le *Dict. des Ant.*, p. 521. Pour la valeur religieuse de ces pratiques, et pour la signification fondamentale de la τιμή qu'elles visent à supprimer, nous devons nous borner à renvoyer à notre deuxième partie, où elles seront spécialement considérées.

Que si maintenant nous considérons les désignations générales de la pénalité à l'époque historique, nous voyons de quoi est dérivé le besoin passionné, qu'elles traduisent, de *supprimer* un coupable ; et s'il en était besoin, la continuité serait garantie par l'histoire du mot ἄτιμος. Seulement, toute cette pensée primitive, nous verrons pourquoi, s'est en un sens déplacée, en un autre sens réduite et atrophiée : il n'en subsiste plus qu'un sentiment brut. Mais puisque ce sentiment est remarquablement accentué dans la Grèce historique, il ne suffit pas d'invoquer, pour en rendre compte, la persistance de la passion dans le droit pénal de toutes les sociétés : il est nécessaire de préciser ; et il est légitime de rechercher, entre la Grèce historique et la Grèce préhistorique, un trait d'union plus immédiat.

Par ses traits caractéristiques, la pensée que nous avons aperçue dans la pénalité primitive reflète un état de société bien défini : c'est proprement la pensée d'une société homogène comme est le clan. Or cette homogénéité, en un sens, se continue. Ce que nous avons décrit de la pénalité, jusqu'ici, donne l'idée d'un état social où les fonctions judiciaires sont encore peu différenciées : c'est la société elle-même, dans son ensemble et comme puissance concrète, qui réagit au délit. Ce qui revient à dire que le droit est, en quelque sorte, extérieur : au lieu d'être la fonction définie une fois pour toutes d'un organe spécialisé, il recommence, si l'on peut dire, à chacune des applications qu'il requiert. De là le sentiment, souvent exprimé, que ce qui est principe réel, c'est moins la loi que le jugement (167) ; de là encore l'idée que la passion, que la colère, ὀργή, est pour le juge un devoir (168) : dans un état social où l'élément actif, le citoyen, est défini par la qualité de juge (169), le juge — intermittent — est moins l'homme d'une fonction que le représentant immédiat de la société concrète, de la société sentie et perçue plutôt que conçue ; et comme tel, il doit accentuer les sentiments communs à tous. — Là où l'organisme politico-

(167) Sur ce *primat* du jugement, cf. chap. I, § VII, p. 62 sq.

(168) Sur cette conception et son caractère systématique, voir R. Hirzel, *Themis*, pp. 416-8. Cf. *supra*, p. 106.

(169) Arist., *Pol.*, III, 1, 1275 a 22 sq. : πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. A Athènes, tout citoyen non ἄτιμος âgé de plus de trente ans était juge de droit (Arist., Ἀθ. Πολ., LXIII, 3).

judiciaire de la « démocratie » est une unité vivante et intangible, il y a bien comme un retour, *mutatis mutandis*, à cet état premier d'indifférenciation où les fonctions de commandement, d'exécution, etc., ne se sont pas constituées à part, et où la masse participe du même mouvement à la répression que le chef a simplement, et non pas même toujours, décidée ou suggérée (170). On s'explique que la *Volksjustiz*, que la répression « diffuse » se soit, dans tels ou tels domaines, perpétuée : vivace encore, elle atteste, à l'état de grossissement, un des aspects essentiels de la pénalité.

IV

Par cette notion du châtiment, la cité ne laisse donc pas de s'apparenter au γένος : au vrai, elle le continue, et c'est bien pourquoi la passion, dans son droit pénal, est encore si accentuée. Mais il y a plus : entre les sentiments de la famille et ceux de la cité, nous pouvons ressaisir directement certaine liaison ; du même coup, nous allons voir comme le terme de vengeance, qui déjà a requis explications et précisions, était une traduction incomplète de l'idée de coercition collective. C'est ici que le mot κολάζειν appelle certaines observations.

Κολάζειν a ceci de notable qu'il évoque, parfois même désigne la correction du chef de famille. Ce n'est pas hasard si on le voit associé à ἁμαρτάνειν (171) qui, dans un emploi défini, s'ap-

(170) Nous apercevons d'ailleurs un dérivé bien connu de la *Volksjustiz* dans le jugement des délits militaires par l'armée elle-même : Lys., XIV, 5 : la loi ordonne que si quelqu'un abandonne son poste par lâcheté, περὶ τούτου τοὺς στρατιώτας δικάζειν; cf. Hauvette, *Stratèges athén.*, p. 140. Platon, dans sa législation idéale, n'a garde d'oublier le principe en cas de γραφὴ ἀστρατείας : δικάζειν.. τοὺς στρατεύσαντας ἑκάστους (*Lois*, XII, 943 A) ; l'hoplite sera jugé par les hoplites, etc.

(171) Quelle que soit la valeur de ἁμαρτάνω dans nos exemples, il est impossible de ne pas voir un indice intéressant dans la prédilection avec laquelle il est associé à κολάζω, puisque, comme nous le verrons, il retient le souvenir parfois conscient du passé, et que ses origines nous reportent à une société essentiellement familiale (Soph., *Œ. R.*, 1147-9 ; *Œ. C.*, 439 ; Isocr., II, 29 ; Dém., XXI, 37 ; XXIV, 175 ; Platon, *Lois*, XII, 964 C, Arist., *Eth. Nic.*, III, 15, 1119 a 31 — b 6 ; Ἀθ. Πολ., VIII, 4 ; *Probl.*, XXIX, 13, *bis* ; Diod., XII, 21, 1, à propos des lois sur l'εὐκοσμία des femmes, etc.).

plique aux fautes familiales. Non seulement le châtiment infligé aux esclaves — membres mineurs de la famille, ne l'oublions pas — est rendu par le verbe κολάζειν : la discipline exercée par le mari sur la femme, par les vieillards sur les jeunes gens, suggère immédiatement l'emploi du même mot (172).

Entre ce sens restreint et le sens large, il n'y a pas dérivation logique : l'un et l'autre sont contemporains dans nos textes, et d'autre part on ne peut guère parler soit d' « extension », soit de « rétrécissement » du sens pour désigner le passage entre des notions aussi discontinues que le sont, à l'époque classique, celles de discipline paternelle et de répression sociale. Parlerons-nous de métaphore? Pur semblant d'explication. Plus exact serait le terme de souvenir. Et si l'on a pu constater, à Rome, un rapport manifeste entre l'idée de la correction familiale et l'idée de la pénalité publique, il est assez concevable, d'après nos expériences antérieures (et considérant que la *familia* est dérivée de la *gens*), que chez les Grecs la pénalité puisse apparaître sous des espèces analogues.

Au demeurant, nous pouvons établir quelque rapport historique entre la pensée des deux âges sociaux, celui du clan et celui de la cité. Dans les sociétés primitives, la répression est caractérisée par une véritable antinomie (173) : le sentiment de la réprobation suscité par des actes délictueux doit produire une réaction violente contre la personne du délinquant; mais il est contrebalancé, parfois, par ce sentiment de sympathie

(172) Pouvoir disciplinaire exercé sur les esclaves : Aristoph., *Nuées*, 7 ; Platon, *Lois*, VI, 777 E; [Arist.], *Œcon.*, I, 5, *Probl.*, XXIX, 13, etc. (il est inutile de rappeler ici en quel sens l'esclave fait véritablement partie de la famille ; contentons-nous de relever l'adage aristotélicien, *Pol.*, I, 2, 1255 b 12 sq., συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις, où le terme φιλία retient le souvenir de son premier sens, et par conséquent d'un rapport familial); des vieillards à l'égard des jeunes gens : Platon, *Rép.*, V, 465 A; du mari à l'égard de la femme ; Eurip., *El.*, 1028 ; du père à l'égard des enfants : cf. Platon, *Lois*, VII, 793 E et s.; *Eth. Nic.*, III, 15, 1119 b 6. On notera l'association de κολάσεις et de πατρικῶς dans Arist., *Pol.*, VIII, 11, 1315 a 20 ; de προσήκομεν et de κολάζειν dans Eurip., *Or.*, 771 (cf. n. 127).

(173) Il est possible que ce dualisme se retrouve jusque dans les formes les plus graves de la pénalité primitive, et notamment dans le fait que, souvent, on évite d'exécuter le proscrit : cf. Kulischer (cité n. 161), p. 460 et s.

que dégage une société restreinte et auquel, seule, une organisation définie du droit fait passer outre. Toutes proportions gardées, la même antinomie se retrouve à l'époque classique dans l'idée la plus immédiate de la pénalité : la passion connaît bien des revirements, et c'est une chose fréquente que le peuple « se repente » (174) de ses condamnations. D'autre part, à côté des emplois où κολάζειν exprime une répression impitoyable ou brutale, il n'en manque pas où il désigne le « châtiment » sous une forme adoucie.

Pour littéraires qu'ils soient souvent, la pensée qu'ils retiennent, condensée qu'elle est dans le *mot*, est bien une réalité objective. Ils expriment une punition modérée, moralisante, accompagnée d'objurgations, d'invitations au repentir, d'appels à la raison.

Notons d'abord l'alliance de mots μετρίως κολάζειν dans Thuc., III, 46, 4; pas plus que celle de πατρικῶς et de κολάσεις dans Aristote (n. 172) on ne la trouverait ni ne la comprendrait pour les autres termes désignant la pénalité ; car μέτριος n'implique pas seulement une idée de « mesure », il exprime un sentiment (voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 866 A) : cf. Isocr., IX, 43, où νομίμως, comme c'est le cas le plus fréquent, ne désigne pas du tout la conformité à la loi écrite, mais à une ἐπιεικεία définie par la coutume. L'antithèse de Soph., *Aj.*, 1160, est instructive : λόγοις κολάζειν ᾧ βιάζεσθαι παρῇ ; cf. 1107-8. — Selon Protagoras, la peine ne doit pas seulement se concevoir comme moyen d'intimidation et de prévention (Platon, *Prot.*, 324 A-B), elle est aussi νουθεσία, « avertissement » et amendement pour le coupable (cf. Aulu-Gelle, *N. A.*, VI, 14), tout cela rattaché au terme κολάζειν : Platon, *ib.*, 323 C, οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει ; 323 E, αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις. Dans la théorie propre de Platon, κολάζειν a même valeur : *Gorg.*, 478 A ; 505 B ; de même dans les *Lois*, XII, 944, D (τὸν γὰρ κακὸν ἀεὶ δεῖ κολάζειν, ἵν' ἀμείνων ᾖ) et surtout 964 B-C, à propos de l'enseignement moral dispensé par les exégètes : ... ἢ τῷ δεομένῳ κολάζεσθαί τε καὶ ἐπιπλῆξαι ἁμαρτάνοντι, πότερον οὐ δεῖ διδάσκοντα ... ; cf. IX, 867 C : le meurtrier involontaire doit s'exiler, κολάζων τὸν αὑτοῦ θυμόν.

A la limite se manifeste l'idée d'une pénalité qui ne saurait faire abstraction de l' « âme » du coupable : le châtiment sert à l'améliorer, disent les philosophes. Chimère de philosophes ?

(174) La procédure spéciale de la προβολή contre ceux « qui ont trompé le peuple » s'applique notamment en pareil cas : Xén., *Hell.*, I, 7, 35.

Il faut au moins comprendre qu'elle se soit produite. Or la conception platonicienne, en particulier, implique qu'on se représente immédiatement la conscience du délinquant, qu'elle soit comme transparente et qu'on y vise une volonté momentanément tournée vers le mal. Ce qui suppose une société restreinte, homogène à certains égards et quasi familiale. Les idées de Platon, sur ce point, ont pu revêtir une forme systématique et par suite inadéquate à la pensée commune : mais elles tiennent à toute la structure morale du Grec. Le langage encore le prouve : car le substantif qui s'oppose à κολάζειν, c'est ἀκολασία (175) qui désigne l'absence de règle morale chez l'individu, l'anomie individuelle, l' « intempérance »; la conscience sociale transpose tout de suite l'externe en interne et, d'elle-même, est toute prête à se représenter la punition comme une correction, comme une œuvre d'amendement.

Et certes, on ne peut guère dire que le droit positif fasse sa part à de semblables conceptions : on n'en doit pas moins retenir que cette pensée, dessinée par l'œuvre inconsciente du langage, est une pensée proprement familiale. Elle témoigne de la continuité psychologique entre les « époques » du droit, comme le confirme l'examen des valeurs profondes et plus ou moins dissimulées du terme. Car l'idée de la correction moralisante est la transposition ou le prolongement d'une idée religieuse, celle du rite purificateur, d'une espèce de *supplicium* très adouci : et de même que cette notion-là eut sa place nécessaire dans la mentalité religieuse et domestique — le rite de correction est spécialement pratiqué à l'intérieur de l'οἶκος sous la forme de la flagellation (176), souvent évoquée par le mot κολάζειν — elle se retrouve, intellectualisée, mais

(175) Le grec fait percevoir immédiatement la parenté entre les deux : Platon, *Gorg.*, 478 A : le juge est comme un médecin, (κολάζει) τοὺς ἀδικοῦντας καὶ τοὺς ἀκολασταίνοντας; la médecine délivre de la maladie, δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας ; 505 B : τὸ κολάζειν ἄρα τῇ ψυχῇ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία ; Arist., *Eth. Nic.*, III, 15, 1119 a 31 et s., les deux termes se correspondent : Aristote observe précisément que, dans un emploi spécial, ἀκολασία est appliqué ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἁμαρτίας.

(176) Sur la persistance de ces pratiques, Plut., *Qu. conv.*, VI, 8. Cf. 2e partie, chap. II, n. 216 et *passim*.

non méconnaissable, dans le système de Platon, qui tout de même ne l'a pas inventée.

Il est frappant de voir κολάζειν associé à l'idée de correction manuelle (ainsi quand il s'agit des esclaves : notamment Platon, *Lois*, VI, 777 E, qui même, pour une fois, oppose le terme à celui de νουθετεῖν) ou à des mots comme τύπτειν, πληγαί, μάστιξ (Platon, *Lois*, VI, 762 C; 784 D; IX, 881 D-E, cf. 881 C; XI, 917 C; 932 B-C; Arist., *Polit.*, IV, 17, 1336 b 10 sq.); Platon, développant l'idée de κολάζειν, pense tout de suite, comme châtiment du premier degré, aux πληγαί (*Gorg.*, 480 C-D), chose d'autant plus notable qu'à son époque, une pareille pénalité était réservée en général aux esclaves : il y a là comme un souvenir. De fait, elle se perpétuait dans le domaine de la criminalité religieuse : un cas bien connu est celui du Lacédémonien Lichas auquel les Hellanodikes l'infligèrent à Olympie, pour avoir enfreint l'interdit qui pesait sur sa cité; la législation idéale de Platon (*Lois*, IX, 854 D, 881 E) l'applique au sacrilège et à la violation d'un interdit religieux. Ajoutons qu'elle a elle-même une signification, une efficacité religieuse dont la pensée doit être rapportée à la plus ancienne société grecque : ceci ne nous est immédiatement attesté que pour la flagellation (sur quoi nous aurons même à revenir, de façon spéciale); mais à l'époque classique, flagellation et bastonnade sont volontiers confondues : πληγαί signifie les deux; il est appliqué à la flagellation dans Platon, *Lois*, IX, 881 C; voir de même les cas réunis par Glotz, *Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1908, pp. 572 et s.; de Lichas, Xén., *Hell.*, III, 2, 21, et Paus., VI, 2, 2, nous disent qu'il fut fouetté; Thuc., V, 50, 4 : πληγὰς ἔλαβεν, et c'était, aussi bien, par le ministère des ῥαβδοῦχοι. Les Romains distinguaient les deux; (Callistratus in *Dig.*, *de pœnis*, l. VII); ils ne nous en offrent pas moins une analogie instructive, puisque la *fustium admonitio*, exercée par le centurion, se faisait avec un bois spécial, le cep de vigne, auquel il y a tout lieu d'attribuer, dans le principe, une signification religieuse (177).

Par la conception familiale du châtiment, l'idée de coercition collective se complète, s'intègre. L'analogie que nous

(177) A voir κολάζειν d'un peu près, il est impossible de ne pas penser au latin *castigare* : l'analogie est irrécusable et suggestive. *Castigare* est couramment appliqué au châtiment familial, à celui des enfants, des esclaves; la *castigatio* est volontiers administrée sous la forme de coups, et c'est le terme technique pour désigner la flagellation (Callistratus, *l. c.*); d'autre part, il est bien frappant de noter, à cette occasion, que son étymologie implique l'idée de la pureté religieuse (*castus*; cf. Walde, *Latein. Etym. Wört.* [2], s. v.). Enfin, dans son usage courant, il s'applique à une espèce de *coercitio*, à une *coercitio* adoucie, et Aulu-Gelle, *N. A.*, VII, 14, 2, la définit par le grec νουθεσία; cf. C. Ferrini, *Diritto penale romano*, pp. 41, 46 et s. Seulement, il faut ajouter que la notion de κολάζειν, pour des raisons qu'il resterait à déterminer, est d'un emploi beaucoup plus large et plus multiple.

avons aperçue entre l'époque primitive et l'époque classique, entre le γένος et la cité, n'était donc point toute formelle : de la mentalité de celle-ci à la mentalité de celle-là, il y a correspondance et continuité. On peut voir par là comme il était nécessaire de marquer plus spécialement pour la Grèce une relation entre la structure de la société et la notion de peine entendue comme réaction collective essentiellement sentimentale. Nous n'y gagnons pas seulement de confirmer par une expérience particulière que cette réaction a bien son origine dans l'état le plus ancien des sociétés humaines, dans le clan ; ni d'en préciser le sens et de la montrer plus complexe, en son principe, que ne le suggérait l'expression pure et simple de « vengeance » : nous y gagnons surtout de pouvoir situer le problème qui nous occupera maintenant. La notion de pénalité, pour le Grec, n'a pas seulement l'aspect que nous venons de décrire : il le faut bien, d'ailleurs, s'il est vrai que la pensée primitive s'y voile et s'y dérobe derrière le sentiment brut; car une société, ne peut pas, en agissant, s'empêcher de penser, sous une forme ou sous une autre. De fait, la notion a déjà cette forme « rationnelle » que nous lui voyons dans les temps modernes : mais si les caractères que nous y avons lus jusqu'ici correspondent à un caractère défini de la société, ceux qu'il nous reste à analyser doivent correspondre à un autre caractère de la même société. Ainsi s'établirait cette hypothèse que le développement du droit criminel n'est pas unilinéaire, et que la pensée qui l'anime peut-être affectée profondément par les transformations sociales.

CHAPITRE III

LA NOTION DE PÉNALITÉ *(Suite)*.

II

La notion rationnelle de la pénalité.

I

C'est d'un progrès décisif de la pensée, c'est de l'apparition de l'intelligence qu'il faut essayer de rendre compte. Problème que posait déjà la notion du délit : il se pose plus immédiatement encore. Et il s'agit de fonder solidement, si possible, les résultats déjà obtenus.

Nous constatons que la notion de peine, en Grèce — disons plus rigoureusement : à Athènes, qui nous offre ici notre principal champ d'expérience — est d'un certain point de vue notion rationnelle. Ce qu'il faut entendre par là, on le sait d'abord, si l'on veut : mais on ne le sait guère que d'intuition, et par expérience vague. Il faut définir : on ne peut définir que par épreuves successives.

Dirons-nous que la notion de peine est rationnelle en tant que la réflexion assigne à la peine une fin ? Cette réflexion, elle est familière au Grec : elle est le fait de la pensée philosophique, par quoi il ne faut pas entendre seulement les doctrines des philosophes mêmes, mais aussi l'interprétation plus ou moins populaire que nous font connaître les différentes formes de la littérature, et que les systèmes d'éthique et de politique ne font en somme que prolonger (178). — Mais cette réflexion n'est pas antérieure, elle est postérieure à la constitution de l'idée rationnelle. Pour que la peine puisse en être l'objet, il

(178) Sur les différentes fins attribuées à la pénalité, voir Glotz, art. Poena dans le *Dict. des Ant.*; cf. *Platon, Lois, livre IX, trad. et comment.*, Introd. — Sur le rapport entre les conceptions philosophiques et les conceptions « populaires », cf. Appendice I.

faut que la peine soit représentée objectivement : la réflexion ne travaille que sur une matière qui lui est déjà donnée, telle en particulier que la rend sensible aux consciences l'emploi du substantif abstrait (179). Ce sont les formes du langage qui sont ici révélatrices : car l'évolution de la pensée s'est faite pour une bonne part dans l'inconscient, suivant des modes que l'analyse philologique, au besoin l'analyse grammaticale, doit déceler : la philosophie est venue ensuite qui, à l'aide d'un finalisme étroit, s'imagine expliquer les origines et la raison d'être d'une institution. En d'autres termes, la réflexion se surajoute à la représentation collective, mais elle ne la fait pas plus rationnelle qu'elle ne la crée. — Aussi bien, et ce n'est pas la seule fois, elle retient de son donné, avec une sorte de prédilection, ce qui en est le plus ancien, le plus dépassé : la philosophie de la peine, en Grèce, — spécialement chez les philosophes — s'est accrochée, si l'on peut dire, au terme qui eût dû être le moins significatif pour elle, à κολάζειν — au *verbe* : de Protagoras à Aristote, en passant par Platon, c'est l'idée de l'amendement du criminel, suggérée par le mot, qui s'est imposée à la spéculation (180) (Protagoras d'après Platon, *Prot.*, 323 D-E ; 324 A-B ; Platon, *Gorg.*, 476 A ; 505 B *Lois*, XII, 934 B ; XII, 944 D ; Aristote, *Rhét.*, I, 10, 1369 b 12 ; 14, 1374 b 31 ; *Eth. Nic.*, II, 3, 1104 b 16 ; cf. III, 1, 1109 b 35 ; X, 10, 1180 a 9) : telle est l'obsession du mot qu'elle a obligé de créer, pour ainsi dire, ou du moins d'animer d'une vie factice, le substantif κόλασις, aussi fréquent chez Platon et Aristote qu'il est rare dans le langage ordinaire (181). — Ce n'est pas à

(179) Sur les procédés de la pensée philosophique en ce domaine, cf. Appendice I.

(180) Du reste, si la notion d'amendement du coupable est au premier plan dans la réflexion sur κολάζειν, elle n'écarte pas, elle appelle même celle de l'exemple, παράδειγμα : l'association est particulièrement nette chez Protagoras. Le sentiment même du droit criminel et de la fonction qu'il remplit incline les esprits vers l'idée d'une pénalité essentiellement préventive : qu'on accentue le côté utilitaire, et, l'autre aspect de κολάζειν prévalant — la notion de coercition collective et violente — c'est la pensée seule d'une peine intimidatrice qu'on associera au mot (Critias, fr. 1 N., v. 4 : κόλασμα).

(181) Chez les orateurs attiques contemporains des deux philosophes, nous n'en connaissons pas un seul exemple. L'absence du mot est certaine pour Andocide, Isocrate, Démosthène, Eschine, Lycurgue, Dinarque et Hypéride.

dire que la philosophie crée de toutes pièces — nous avons vu que l'idée de « correction », notamment, avait des racines dans la réalité même ; ni qu'elle ne réponde à quelque chose comme un appel de la pensée collective — on peut observer qu'elle tâche avant tout à retrouver dans la peine d'autres notions que celle de la pure vengeance, qu'elle rejette : mais obsédée par l'idée que la peine doit avoir une fin immédiatement reconnaissable, elle trahit plus qu'elle ne traduit la représentation sociale. La preuve en est dans la diversité même des fins qu'elle assigne au châtiment, et dont aucune, du reste, n'est directement exprimée par les institutions : en vérité, elle passe à côté du *concept* (182) de peine, elle a hâte de lui substituer ses propres constructions, méconnaissant que la peine n'est en soi ni talion, ni intimidation, ni procédé d'amendement, mais la peine tout simplement, une réaction de la société à quoi peut correspondre un sentiment brut — nous l'avons vu — à quoi peut correspondre aussi une représentation au sens strict, un système d'idées — nous le verrons — mais qui, dans un aucun cas, n'a rien d'intentionnel en son principe.

Cette définition écartée — qui serait aussi une interprétation — considérons d'abord les raisons qui peuvent commander une conception de la peine plus intellectuelle que celle que nous avons décrite. Celle-ci, que nous avons vue exprimée essentiellement par les termes ζημία et κολάζειν, répond à un droit répressif dont la notion coordonnerait les éléments suivants, et rien qu'eux : réaction directe ou relativement directe exercée par la société tout entière ; — châtiment pratiqué à l'intérieur d'un groupe restreint ; — représentation intensive du délit. Forme de pensée où domine le concret.

Par quoi elle ne peut traduire que partiellement la conscience juridique d'une société comme l'athénienne, où le droit public occupe un champ notable : car le droit public représentant une espèce de résumé ou d'abstrait, on peut dire que la pensée collective s'intellectualise à proportion du domaine qu'il recouvre. Spécifions. L'état d'indifférenciation supposé par les pratiques primitives de la vengeance sociale n'est plus qu'un

(182) Le substantif le plus remarquable, à ce point de vue, est τιμωρία ; or, de τιμωρία, la philosophie ne retient que l'idée brute de vengeance : cf. Appendice I.

aspect de la réalité. De plus en plus, des particuliers — sans mandat défini il est vrai, mais à demi-spécialisés comme en témoignent certains emplois du mot ῥήτωρ (183) — exercent comme une charge de ministère public qui, dans une cité où le δῆμος gouverne et juge tout ensemble, est corrélative à leur fonction politique; et c'est aussi comme une fonction reconnue qu'assume, dans la répression du meurtre, le plus proche parent de la victime (184). Aussi bien, la cité associe décidément un trop grand nombre d'individus pour que puissent s'y perpétuer, à l'état pur, les formes de pensée archaïque héritées du régime familial : on a toujours bien affaire à trente mille citoyens pour le moins, et on n'est plus en présence d'un groupe d'ὁμοῖοι (185) comme à Sparte, puisant dans une opposition continue aux autres catégories sociales le sentiment de son unité intime et étroite. Le droit, dès lors, apparaît plus lointain ; il se détache quelque peu du sentiment immédiat, il s'objective. — Enfin, par le fait même qu'il y a un organisme judiciaire, qu'il y a des tribunaux semblables qui ont à juger de causes diverses et fréquentes, les délits viennent se placer sur le même plan, et l'idée de mesure devient essentielle dans la pénalité : non pas d'une mesure appréciée subjectivement,

(183) Le mot ῥήτωρ est fréquemment opposé à ἰδιώτης : Isocr., VII, 14; XV, 30; Dém., XXV, 40; Eschine, I, 7; Lycurgue, *C. Léocr.*, 31; Hypér., *P. Euxén.*, 27. L'idée qu'il évoque naturellement est celle de fonction politique, d'où l'association fréquente de ῥήτωρ et de στρατηγός, ou l'expression οἱ ῥήτορες comme désignant une catégorie spéciale dans l'Etat, dont l'office est de « conseiller » : Isocr., VII, 41; Dém., XVIII, 94; 170; 205; 219; 232; 278; 318; XXV, 62; XXXII, 31; Dinarque, *C. Dém.*, 71; 86; 90; 112; *C. Aristog.*, 26; *C. Philoclès*, 19, etc. Mais c'est un des rôles de l'orateur que de poursuivre la répression des délits qui intéressent la communauté : c'est par là que s'expliquent, probablement, les allusions à l'enrichissement, plus ou moins honnête, des orateurs (Dém., XXI, 189; XXIV, 124); comme témoignages directs de cette fonction, nous relèverons : Isocr., XV, 138; XVIII, 280; XXI, 189; Lyc., *C. Léocr.*, 31 (Léocratès se plaint ὡς... ὑπὸ τῆς τοῦ ῥήτορος καὶ συκοφάντου δεινότητος ἀναρπαζόμενος; à quoi Lycurgue répond en se disant, implicitement, τῶν... δικαίως τὰς κρίσεις ἐνισταμένων).

(184) Cette idée apparait plus nette parce que grossie, dans les *Lois* de Platon qui, dépassant le droit positif, mais prolongeant son esprit, prévoient des sanctions contre la défaillance du plus proche parent de la victime (IX, 868 B; 871 B; cf. 866 A, ἐπίσκοπος qui, appliqué au parent, correspond à 867 E, ἐπιγνώμονας, appliqué, pour un objet identique, aux nomophylaques). — Pour la conception de l'accusateur en général, voir chap. I, § XI.

(185) Sur le rapport entre ἴσος et ὁμοῖος, cf. Appendice V.

par quoi la réparation qu'on impose se proportionnerait vaguement à la colère qu'on éprouve ; mais d'une mesure objective, qu'on peut ou qu'on pourrait définir par avance. — En un mot, les sentiments relatifs à la pénalité tendent à se concentrer dans la notion abstraite d'un droit fonctionnant pour lui-même, sous un aspect impersonnel et comme transcendant aux consciences. Par cette transcendance, le droit, issu de la religion, revendique la réalité autonome et le prestige des objets religieux : et si la pensée prend une forme « rationnelle », c'est que les caractères mêmes de ce nouvel objet la lui imposent.

Cette pensée abstraite, nous ne l'avons pressentie que pour la pouvoir reconnaître dans la langue : les mots qui l'évoquent le plus directement, ce sont τιμωρία et δίκη qui, en eux-mêmes, par leurs emplois caractéristiques, se distinguent ainsi des autres désignations de la pénalité. En dépit de leur valeur nécessairement sentimentale, ce sont là des termes beaucoup plus intellectualisés.

Nous définirons d'abord le fait par une donnée toute formelle en apparence, mais qui est loin d'être négligeable : la notion de τιμωρία, en opposition avec celle de ζημία, est pensée plutôt comme substantive que comme verbale. Il n'est pas indifférent de relever la proportion entre les emplois de τιμωρία et ceux de τιμωρεῖσθαι. Comme nous l'avons déjà noté pour ἀδίκημα, l'usage du substantif comme tel peut vraiment caractériser une forme de pensée : il suffit de cette simple observation que, pratiquement, tout verbe a un sujet, pour concevoir que le degré d'objectivité d'une notion peut être sinon défini, du moins indiqué par la fréquence de l'expression substantive. Or la valeur juridique de τιμωρία est en τιμωρία seul : τιμωρεῖσθαι signifie très souvent « se venger » ; lorsqu'on peut le traduire par « punir », il ne faut pas oublier qu'il a pour sujet le « peuple », la « cité », et qu'ainsi le pur sentiment de vengeance collective y demeure au premier plan. Au contraire, les valeurs de ζημία et de ζημιοῦν sont identiques, sensiblement.

Par les valeurs qu'il contient, et que nous nous proposons d'analyser, τιμωρία est proprement un substantif juridique : il a un sens impersonnel, par opposition au verbe, lequel retient le sentiment et la partialité du sujet qui se venge. Le rapport entre les deux s'éclaire aussi d'un rapprochement comme celui de ἀπάγειν-ἀπαγωγή ; le verbe désigne une procédure sommaire, laquelle a ses origines — comme la τιμωρία — dans la

vengeance privée (Glotz, *Solidarité*, p. 427) : le fait d' « emmener » un individu, soit κακοῦργος ou esclave fugitif, ou meurtrier en rupture de ban (comme dans la loi de Dracon citée dans Dém., XXIII, 80, où d'ailleurs apparaît un progrès notable, et le recul de la justice purement privée) ; l'ἀπαγωγή, elle, au sens strict, est une procédure judiciaire, l'action consécutive à la *manus injectio* : la différence de valeurs entre verbe et substantif a été marquée par Meuss, *De ἀπαγωγῆς actione ap. Ath.*, Vratisl., 1884. On constate même, hors d'Athènes et à une époque postérieure, que le substantif a pris le sens de *indicatio* (dans une inscription d'Erétrie de l'époque romaine, Rangabé, II, n° 689 ; voir Ziebarth in *Hermes*, XXXII, 618, cf. H. Weber, *Attisches Prozessrecht in den Seebundstaaten*, Paderborn, 1908, p. 52). — Particulier, le cas n'en est pas moins typique, en ce que la notion la plus apparente, peut-être, dans celle du substantif juridique, c'est celle de procédure; ce qu'il faut entendre par là, le contraste entre ἀπάγειν et ἀπαγωγή nous le laisse mieux voir : l'un et l'autre évoquent l'idée du rite, mais la valeur du rite, au premier cas, est suspendue à l'efficacité du geste, et elle implique l'affirmation d'un sujet — en principe, d'un sujet familial; au second cas, elle a pour condition la conformité à une règle abstraite, à un νόμος, et elle suppose, par l'emploi du mot spiritualisé qu'est alors le substantif, une croyance impersonnelle, celle d'une société non plus simple comme la famille, mais complexe comme la cité. De quoi est faite cette croyance-là, c'est à le définir que vise justement la présente partie de notre étude.

De plus, en dépit de toutes les influences perturbatrices qui peuvent empêcher de fixer, sur une matière aussi instable, des rapports mathématiques, certaine statistique est assez suggestive (186). Je prends le groupe des orateurs de la seconde

(186) Voici les chiffres que nous avons relevés :

	τιμωρεῖν-τιμωρεῖσθαι	τιμωρία	ζημιοῦν	ζημία
Isocrate.	10 (*)	27	13	20
Démosthène.	56 (**)	72	36	35
Eschine.	11 (***)	9	10	5
Lycurgue.	8	37	6	3
Dinarque.	8	16	7	5
Total.	93	161	72	68

(*) Dont 1 τιμωρεῖν.
(**) — 2 —
(***) — 3 —

Une autre conclusion ressort du tableau : c'est la prédominance — et de plus

moitié du IVe siècle — de l'époque où les notions sont le plus formées — en retranchant Hypéride dont les fragments sont trop menus pour donner prise, et en ajoutant Isocrate qui représente une génération un peu antérieure, mais qui offre un large champ de comparaison : 1° Chez tous, même chez Isocrate, la proportion de ζημιοῦν à ζημία dépasse notablement la proportion de τιμωρεῖσθαι à τιμωρία (chez Isocrate lui-même, 65 à 100 contre 37 à 100). — 2° Chez tous, sauf chez Isocrate — un « intellectuel » d'ailleurs, un spéculatif, plus enclin à user du *nom* — le chiffre des emplois de ζημιοῦν dépasse plus ou moins celui des emplois de ζημία ; et dans deux cas (Eschine et Lycurgue), la proportion est de 2 à 1. — 3° Inversement, les emplois de τιμωρία l'emportent de beaucoup sur ceux de τιμωρεῖσθαι (dans l'ensemble, 161 contre 93) : ils ne descendent au-dessous chez aucun orateur, et dans un cas (Lycurgue, un des derniers en date), ils les dépassent considérablement (37 contre 8). — Nous venons de comparer deux seulement de nos termes : mais la contre-épreuve se fait d'elle-même, et aussi patente qu'elle peut être : κολάζειν n'a pour ainsi dire pas de substantif qui lui réponde; et la notion de δίκη ne s'exprime par aucun verbe (187).

Cette première constatation est confirmée par l'étude des valeurs mêmes de τιμωρία et de δίκη : on peut dire que ces mots introduisent l'idée de la règle dans la notion de peine, sous ces trois aspects : limite ; formes ; mesure. Par eux, par la pensée qu'ils résument et produisent, on conçoit que la réaction passionnelle ne doit pas être indéfinie ; on admet que, même collective, elle doit se plier à la nécessité d'une procédure et se subordonner à l'obtention d'un jugement ; enfin on se représente, sinon une échelle générale des peines, du moins un rapport numérique entre certaines d'entre elles : sentiment qui

en plus marquée avec le temps — de τιμωρία sur ζημία, d'autant que ζημία au sens d' « amende » est plutôt un mot indépendant.

(187) Il arrive bien que δικάζειν s'applique à la pénalité : il marque alors la même anticipation du sentiment qui, dans ζημιοῦν, fait considérer surtout l'*exécution* ; mais de pareils emplois sont rares et plutôt littéraires (ainsi Pind., *O.*, II, 65, et, indépendant de toute idée de *judicium*, ἐκδικάζων dans Eurip., *Suppl.*, 154). Le même mouvement de la passion se traduit, isolément, dans δικαιοῦν et autres mots de la même famille ; cf. Hirzel, *Themis*, p. 137, n. 6.

trouve sa complète expression dans la multiplicité des peines pécuniaires.

1° Avant même d'être juridique, considérée sous le seul aspect moral, la notion de τιμωρία appelle l'idée d'une limite : autant la vengeance comme telle apparaît toujours légitime, autant la vengeance démesurée semble incompatible avec une société organisée : c'est aux Barbares que les Grecs en attribuent la pratique (188). Juridique, la τιμωρία est, *a fortiori*, restreinte. Le grand principe, c'est : οὐ δεῖ τὰς τιμωρίας ἀπεράντους εἶναι (189). Il apparaît surtout dans le domaine de l'homicide : les emplois du mot τιμωρία, dans le *Contre Aristocrate* de Démosthène (190), en sont une illustration assez nette. Mais comme dès lors, le terme a tout ensemble le sens subjectif de « satisfaction » et le sens objectif de « peine », on conçoit que la même idée prévale, à tous les plans de la pénalité. Par là, τιμωρία marque un progrès sur ζημία. Et c'est bien pourquoi il s'applique indistinctement à tous les degrés de la pénalité (191), au lieu que ζημία, évoquant par lui-même la réaction immédiate et violente d'une

(188) Cf. Hérod., IV, 205 : Phérétimè, ayant tiré vengeance des Barcéens, ἀπέθανε κάκῶς · ζῶσα γὰρ εὐλέων ἐξέζεσε, ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται.

(189) Dém., XXIII, 39 : Ἵνα ... μηδ' ἀπέραντοι τῶν ἀδικημάτων αἱ τιμωρίαι γίγνωνται, ἔγραψεν (sc. ὁ νομοθέτης) « ἐάν τις τὸν ἀνδροφόνον κτείνῃ ἀπεχόμενον », φησίν, « ἀγορᾶς ἐφορίας »...

(190) A Aristocrate, dont le décret (cité XXIII, 89) prévoit la même peine en cas de meurtre de Charidème qu'en cas de meurtre d'un Athénien, Démosthène reproche de violer toutes les règles du droit : il « donne », en effet, il « inscrit » la τιμωρία en tout état de cause, sans spécifier, sans faire les distinctions ni exceptions que la loi prescrit (XXIII, 53 ; 54 ; 62 : ὅταν ἔξω τῶν τεταγμένων... ὅρων ... διδῷ τις τὰς τιμωρίας ; 73 ; 91). Aussi bien, il y a gros à parier que Démosthène ergote, qu'il exploite des négligences de rédaction, ou plutôt même qu'il feint de ne pas comprendre : en portant son décret, Aristocrate ne pouvait pas ne pas faire implicitement les mêmes réserves que son accusateur, et c'est le même sens, socialement imposé au mot, qu'il attachait à τιμωρία. C'est d'ailleurs d'un ergotage qui ne laisse pas d'être instructif : la discussion de l'orateur indique bien, en tout cas, à quelles conditions la τιμωρία requise par une famille en faveur d'une victime a pu et dû devenir la peine, au sens objectif.

(191) Nous pouvons noter dès maintenant que, influencée par le facteur économique — à la différence de la notion de κολάζειν et de ζημία-peine —, l'idée de pénalité exprimée par les termes τιμωρία et δίκη se rapporte, par là même, à une réaction plus impersonnelle — et, dans l'ensemble, plus adoucie. — Cf. en particulier Dém., XXII, 55 : τιμωρίας, à propos des rentrées d'argent faites sur les débiteurs publics ; cf. 53 : δίκην λαμβάνειν.

collectivité qui se sent personnellement atteinte, désignait de façon presque exclusive les formes extrêmes, exaspérées en quelque sorte, de la peine. Aussi est-ce par les mots τιμωρία et δίκη, et par eux seuls, que la « vengeance », aussi bien collective qu'individuelle, se trouve extériorisée, objectivée. Le délinquant est puni : on dira qu'il « obtient sa peine »; des expressions comme τυγχάνειν τιμωρίας, λαμβάνειν δίκην, qui, en principe, se rapportent à l'offensé qui se venge, sont appliquées au coupable qui expie.

C'est seulement avec τιμωρία qu'on emploie le génitif désignant le coupable puni : Lyc., *C. Léocr.*, 10 : ἡ τοῦ ἀδικοῦντος τιμωρία. — Τυγχάνειν τιμωρίας signifie « être puni » dans Ant., I, 27; Isocr., XV, 75; XX, 4; Dém., XXI, 34; XXIV, 119, etc. Le sens premier n'est pas douteux, étant donnée la valeur primitive du substantif : c'est ce sens-là (« recevoir satisfaction ») qu'a la locution dans Thuc., II, 74, 3, et dans Ménandre, fr. 579; cf. l'expression τιμωρίαν λαμβάνειν, qui a même valeur (Thuc., III, 38, 1; Dém., XVIII 280; XXIV, 8; Eschine, I, 173; Lyc., *C. Léocr.*, 71; 111; parfois, le sujet du verbe, c'est l'accusateur qui fait fonction de ministère public; en revanche, dans Platon, *Lois*, IX, 853 A, τιμωρίαν λαμβάνειν = être puni). — L'expression δίκην λαμβάνειν est le plus souvent synonyme de la précédente (Andoc., I, 7; Ant., VI; 9; 10; Lys., I, 29; 34; 35; III, 9; VI, 12; Dém., XIX, 8; XXI, 30; XXII, 53; 55; Eschine, I, 161; 179, Théophr., fr. 154, etc.); pourtant, elle signifie aussi « être puni » : Hérod. I, 115; Eurip., *Bacch.*, 1312; Michel, n° 471, III, l. 37-38 (cf. Dalmeyda, éd. des *Bacchantes, l. l.*). Noter aussi, dans le même sens, ἔχειν δίκην (Eurip., *Bacch.*, 1327) et δίκης τυγχάνειν (Soph., *El.*, 583; Eurip., *Bacch.*, 356; *Hippol.*, 672) dont le sens premier ne peut être que le même que celui de τιμωρίας τυγχάνειν. — La valeur objective de τιμωρία s'aperçoit dans Lyc., *C. Léocr.*, 93 : τὸ γὰρ τῶν νόμων τοῖς ἠδικηκόσι τυχεῖν τιμωρία ἐστίν. — Du substantif ζημία qui, pourtant, s'il en fallait juger par l'analyse d'Aristote (cf. Appendice I), aurait pu y prêter, nous n'avons pas relevé d'emploi analogue, sinon celui-ci, de Gorgias (?), *El. d'Hél.*, 7 (ἄξιος ... λόγῳ μὲν αἰτίας, νομῳ δ' ατιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας) dont on avouera bien qu'il n'a pas grande valeur : du reste, l'expression y peut très bien avoir le même sens que celle de ζημίαν λαμβάνειν, laquelle veut dire, exclusivement, *damno affici* (Soph., fr. 742; Lys., XXX, 29).

2° Ceci déjà implique l'idée de la loi : c'est la loi, dit-on, qui « donne » les τιμωρίαι; et par la généralité du mot, on peut mesurer l'importance du principe.

Une pareille expression, autrement parlante que celles du même type (comme « les lois infligent les châtiments ») ne saurait être négligée.

Τιμωρία y a tantôt la valeur subjective de « satisfaction », tantôt la valeur objective de « peine » (celle-là est évidemment la première en date) : les deux extrêmes sont représentés par la τιμωρία « donnée » par la loi à la victime de l'adultère (c'est-à-dire le droit de tuer le coupable pris en flagrant délit; donc la vengeance privée à l'état brut, mais sanctionnée par le droit de la cité : Dém. XXIII, 57) et par la τιμωρία également « donnée » par les lois en matière de délits publics (Dém., XVIII, 12) ; entre les deux, nous avons tous les intermédiaires : τιμωρία accordée à la victime d'un homicide et à sa famille, à la faveur d'un jugement (Dém., XXIII, 54; dans le même discours, l'orateur reproche à Aristocrate de donner à Charidème, de son chef et en contravention aux lois, des τιμωρίαι abusives : 7 ; 62); τιμωρία donnée contre la femme adultère qui, paraissant dans les endroits sacrés, tombe sous le coup d'une atimie exercée par voie de *Volksjustiz* ([Dém.], LIX, 86); τιμωρία donnée contre les inculpés convaincus en justice : Dém., XXIII, 36. — O nrelèvera Dém., XVIII, 13 : ταῖς ἐκ τῶν νόμων τιμωρίαις; 123 : ὧν ἐν τοῖς νόμοις εἰσὶν αἱ τιμωρίαι; XXIV, 102 : τὰς ... ὑπαρχούσας ἐκ τῶν κυρίων νόμων τιμωρίας ; cf. LVIII, 59.

Plus particulièrement, c'est le terme δίκη qui introduit dans la pénalité l'idée d'une procédure normale. On a vu un de ses aspects : il n'en est que plus important de constater avec quelle prédilection, à l'ordinaire, le même mot évoque le fonctionnement régulier d'une justice impersonnelle : ainsi dans des expressions comme Ant., V, 87 : χρῆσθαι (le meurtrier condamné) τῇ δίκῃ καὶ τῷ νόμῳ ; Dém., XXIV, 54 : δίκη = chose jugée ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (cf. XXXVI, 25) ; Eschine, III, 53 : ... καταφρονεῖν τῶν δικαστηρίων, ἢ δίκην τῇ πόλει δοῦναι. Dans la pensée de la coercition collective, tout est dominé par l'idée de l'exécution nécessaire, et les différents moments de la répression sont en quelque sorte fondus ; la notion rationnelle de δίκη, au contraire, implique une série réglée d'actes et gestes obligatoires : le mot est imprégné de l'idée, du sentiment même de la procédure judiciaire : Platon, *Lois*, IX, 856 A, διεξελθεῖν τὴν δίκην ; 856 E, ὁ τρόπος τῶν δικῶν, à propos de la procédure en matière de crime de trahison (192). Δίκη a beau s'appliquer souvent à la satisfaction appréciée pour elle-même et par une victime :

(192) Il arrive même que, τιμωρία retenant plus présente l'idée d'une satisfaction obtenue par l'individu ou le groupe, δίκη s'y oppose comme plus impersonnel et comme exprimant la notion d'une justice assujettie à la règle : c'est ce rapport que souligne l'emploi successif des deux termes dans Démosthène, XXI, 30 (cf. 45) et dans Lycurgue, *C. Léocr.*, 126.

par un phénomène fréquent, la persistance du terme permet à l'idée essentielle (celle de *judicium*) de subsister virtuellement, et δίκη reste un cadre où la pensée sociale peut insérer toujours à nouveau l'idée de la règle. La règle, c'est d'abord qu'une vengeance légitime ne saurait être conçue du seul point de vue de l'offensé — l'offensé fût-il la cité : elle implique une procédure bilatérale. Sentiment qui apparaît dans le plus ancien emploi de la formule δίκην διδόναι, mais qui se retrouve jusque dans les actions qui ont un caractère public : la notion d'une procédure organisée s'associe à la pénalité sociale, et parfois devance en quelque sorte la passion : lors même qu'il s'agit de trahison, il arrive que l'idée de la vengeance se dérobe derrière celle des formes nécessaires de la justice. Et c'est un phénomène notable, mais attendu, que τιμωρία, lui aussi, puisse prendre assez souvent un sens tout voisin de celui de « procédure » (193).

3° Par là sont suscités des besoins nouveaux d'analyse. A un délit déterminé correspond une pénalité définie, judiciairement administrée par des voies spéciales : le mot δίκη appelle, comme un complément naturel, l'adjectif τακτός (194). Et surtout, le même terme s'applique spécialement à l'amende, aussi bien qu'à la réparation pécuniaire privée : la δίκη portant sur les biens est même parfois opposée à la τιμωρία portant sur la personne (195).

(193) Dém., XVIII, 13 : ταῖς ἐκ τῶν νόμων τιμωρίαις παρ' αὐτὰ τἀδικήματα χρῆσθαι, εἰ μὲν εἰσαγγελίας ἄξια πράττονθ' ἕωρα, εἰσαγγέλλοντα, κ. τ. λ. ; XXIII, 67 : (Aristocrate) ταύτην... τὴν φυλακὴν (Aéropage) καὶ τὰς ἐν ταύτῃ νομίμους τιμωρίας παραδάς... ; 80, terminant l'énumération des diverses voies qui s'ouvrent à qui veut faire punir un meurtrier : ἔτι τοίνυν ἔσθ' ἕκτη τιμωρία πρὸς ἁπάσαις ταύταις (il s'agit des conditions où peut avoir lieu l'ἀπαγωγή) : Dareste (*Plaid. pol. de Dém.*, I, p. 215) traduit « mode de poursuite » ; LVIII, 52 : ἔνδειξιν... καὶ ἄλλας τιμωρίας. — Pour le rapport nécessaire entre l'idée de τιμωρία et celle de jugement, cf. Ant., V, 88 = VI, 6 : ὀρθῶς μὲν γὰρ γνωσθέντα τιμωρία ἐστὶν ὑπὲρ τοῦ ἀδικηθέντος.

(194) Platon, *Lois*, I, 632 B : fonction du législateur... τοῖς δὲ δυσπειθέσι δίκας τακτὰς ἐπιτιθέναι. Cf. Dém., XX, 143 : τιμωρίας... τάττοι.

(195) Dém., XXII, 55 : εἰς χρήματα δίκην... λαμβάνειν... εἰς τὰ σώματα (ποιεῖσθαι) τὰς τιμωρίας. L'orateur fait de la δίκη en question la punition typique pour les hommes libres (être puni « sur son corps », cela convient aux esclaves). — C'est le même rapport que semble traduire l'expression οὔτε δίκην οὔτε τιμωρίαν dans Dém., XXIV, 88, le premier terme désignant la pénalité pécuniaire, le second l'emprisonnement, préventif ou supplémentaire (ordonné sur προστίμησις).

II

Notion abstraite d'une pénalité organisée, voilà donc comment se manifeste la notion que nous qualifierons de rationnelle. Ni cette définition ne paraîtrait d'abord suffisante, ni ces éléments ne sembleraient mériter l'attention s'il n'était attesté que certains termes, de préférence à d'autres, expriment les valeurs que nous venons de retrouver avec une minutie qu'on aurait pu juger excessive. Car enfin, ces valeurs, ni ζημία, ni κολάζειν ne les traduisent par eux-mêmes : la pensée qu'ils contiennent est comme tendue dans une tout autre direction. C'est l'antithèse des termes qui oblige à poser le problème.

La notion « rationnelle » comporte en somme l'idée d'une *fonction* sociale de la peine, et l'idée d'un *système* du droit pénal. De ces deux idées, l'analyse philologique peut-elle expliquer l'apparition?

Ce qui caractérise la première, ce doit être une conception relativement abstraite de la société qui, dans les formes primitives de la peine, n'est l'objet que d'un sentiment confus (196). Et la pensée d'une satisfaction requise normalement par la société elle-même doit se manifester à l'évidence dans les formes les plus graves du châtiment, en particulier dans la peine de mort : c'est là qu'intellectualisée, rationalisée, la notion primitive de la *sacratio*, de la consécration du coupable, est devenue la notion abstraite de la pénalité. Comment ce concept s'est-il produit? Puisque ce sont les mots τιμωρία et δίκη qui, de préférence, expriment une pensée rationnelle, c'est leur histoire qu'il faut interroger.

Or la première donnée qu'elle nous fournit est d'une extrême conséquence : τιμωρία *et* δίκη *se rapportent dans le principe à la vengeance privée*. Τιμωρία exprime d'abord l'idée d'une vengeance familiale, de la vengeance du sang : le fait est bien connu, indiscutable, et pour l'instant il nous suffit. Quant à δίκη, il paraîtrait s'appliquer d'emblée à une notion abstraite de la justice : mais un examen un peu attentif montre bien

(196) Cf. *supra*, chap. II, § III.

qu'il a d'abord eu des valeurs tout à fait concrètes ; que, de plus, en tant qu'il implique des rapports juridiques plus ou moins définis, c'est à l'idée d'un droit inter-familial qu'il le faut primitivement rapporter. De l'expression caractéristique δίκην διδόναι — qui jamais n'a pour sujet le juge qui « donnerait » ou qui « dirait le droit » (197), mais toujours une des parties — l'origine doit être cherchée non pas dans une notion idéale de la δίκη, mais dans une procédure primitive : avant de s'appliquer à qui s'exécute après jugement, à qui paye la *pœna* décidée par un juge, elle s'est appliquée à qui offre de s'exécuter, ou plus généralement à qui propose de faire trancher un litige par devant arbitre, et si nous remontons plus avant : à qui dépose la δίκη (198), somme ou lingot représentant une caution ou le prix du jugement. C'est au *procès* que nous renvoie l'histoire du mot, procès primitif dans une organisation de justice rudimentaire et avec la pratique de l'arbitrage consenti ; mais qu'il joue pour des questions de meurtre, qu'il joue pour des questions de vol, ce n'est pas entre parents, entre membres du même γένος, que ce procès peut avoir lieu : c'est, au sens strict, entre étrangers. L'idée motrice, dans le terme, devient celle de satisfaction : en vertu de la tendance pratique du langage, c'est sur elle que se fixe la pensée des intéressés, anticipant la sentence et les formes qu'elle requiert. Et non pas seulement comme on le voit dans l'expression δίκην διδόναι, dont la valeur banalisée est souvent

(197) A une seule exception près, mais qui confirme la règle : c'est dans le décret réglant la fondation de la colonie locrienne de Naupacte, Michel, nº 585 = *I. J. G.*, I, nº XI, l, 41 sq. (B, l. 16 sq.) : τονκαλειμενοι ταν δικαν δομεν τον αρχον (τονκαλειμενοι désigne celui qui intente l'action d'illégalité contre les auteurs de menées contrevenant au présent décret). Il ne s'agit nullement de sentence rendue, mais d'action accordée ou, plus généralement, de voies de droit ouvertes par le magistrat (Usteri, *Ächt. u. Verbann.*, p. 24, traduit très justement ταν δικαν δομεν : *das Rechtsverfahren gewähren*) ; de plus, la dérivation, d'ailleurs tout à fait isolée, est manifeste : du domaine de l'arbitrage en matière de procès privés, l'expression est passée à celui de la justice en fait d'accusations publiques ; du même coup, et avec les progrès du droit organisé, c'est le magistrat qui « fournit » ce que fournissait une des parties. — Sur la signification constante qu'offre par ailleurs l'expression δίκην διδόναι, sur la relation qu'elle suppose entre deux parties, et sur le contraste que présentent sur ce point le grec et le latin, cf. Hirzel, *Themis*, p. 127, n. 1.

(198) Pour les significations primitives de δίκην διδόναι, voir Appendice VI.

celle de « dédommagement » : le souvenir du droit interfamilial, où plonge tout le passé du mot, conserve assez de prise sur les esprits pour que δίκη puisse désigner la *vengeance*, dans toute la force et avec toute la gravité de l'expression, — c'est-à-dire, tout spécialement, la vengeance du sang (199).

Que le *concept* de peine soit précisément exprimé par les mots qui ont d'abord désigné la « satisfaction » ou la « vengeance » privée — à première vue le fait ne laisse pas d'étonner. Si les termes en question avaient perdu leur sens primitif, on pourrait se contenter de dire que, par un « élargissement » naturel et par l'oubli de leurs valeurs premières et restreintes, ils en sont venus à désigner les sanctions pénales en général : il y aurait eu évolution logique, simplement. Mais le sens de satisfaction privée n'est nullement aboli, à l'époque classique (à la différence de ce qui s'est produit pour ζημία qui nous fournit la contre-épreuve, puisqu'il ne désigne pas le concept de peine) ; bien plus, dans cette hiérarchie ou dans cette table de dérivation des sens qu'instinctivement les consciences ne manquent pas de dresser, il est visible que celui-là, pour τιμωρία et pour δίκη, serait le « premier ».

Le sens de vengeance privée prédomine dans l'aspect immédiat de τιμωρία, et cela non seulement au ve siècle, chez les tragiques, chez Hérodote et Thucydide, mais encore au ive, chez les philosophes notamment. Dans les orateurs, qui parlent comme la langue populaire du droit, la même valeur apparaît assez souvent toute seule et toute pure (τιμωρία au sens de vengeance personnelle : Isocr., XI, 6 ; Dém., XXI, 75 ; Esch., I, 147, etc.) ; ou bien le mot exprime l'idée de la réparation judiciaire du meurtre, au bénéfice de la famille de la victime (à tout moment chez Antiphon, dans le *Contre Aristocrate* de Démosthène), l'idée de la réparation des « injustices » privées (Isocr., XX, 1 ; 3 ; 19 ; Dém., XXI, 26 ; 28 ; 45 ; 76 ; L, 64, etc.), même d'une réparation non judiciaire (Isocr., XV, 27). Ce qu'il y a de remarquable, c'est que le sens de châtiment infligé par la société et celui de satisfaction accordée à une victime sont couramment fondus : d'abord — et c'est évidemment là qu'il faut chercher le fondement même de cette notion complexe — en matière de crimes de sang ; de même relativement au délit public d'ὕβρις (Dém., XXI, 30 ; 226, etc) ; et aussi relativement aux délits contre l'Etat, où l'expression τιμωρίαν λαμβάνειν est appliquée à l'accusateur qui obtient condamnation (Dém., XVIII, 280 ; Esch., I, 173) et où la condamnation même, sous un

(199) Sur cet emploi de δίκη, voir plus loin, § IV.

certain aspect, est considérée souvent comme la juste vengeance des torts dont l'inculpé, par ailleurs, s'est rendu coupable à l'égard du poursuivant : Ant., VI, 9 : ἄνδρα τε ἐχθρὸν τιμωρήσασθαι καὶ τὴν πόλιν ὠφελῆσαι ; Dém., XXIV, 8 : τοῦ βοηθῆσαί θ' ἅμα τῇ πόλει καὶ τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν ἐπεπόνθεῖν λαβεῖν ; LVIII, 59 : εἰ τὸν ἐχθρὸν τοῦ πατρὸς τιμωρεῖσθαι προαιροῦμαι, dans une action contre un ἄτιμος en contravention ; cf. LIX, 12, etc.

On sait assez que l'expression δίκην διδόναι se rapporte le plus souvent, et en principe, à une réparation toute privée, tantôt au sens d'un droit surtout restitutif (Dém., XXXVII, 26), tantôt avec l'idée plus accentuée de la vengeance (Dém., XXX, 1) ; quelquefois elle implique (comme τιμωρία dans Isocr., XV, 27) l'idée d'un arrangement à l'amiable extra-judiciaire (Ant., VI, 38). — [Lys], VI, 12 offre un emploi tout à fait parallèle à ceux que nous avons signalés pour τιμωρίαν λαμβάνειν : δίκην ἀσεβείας λαβεῖν en parlant de l'accusateur.

Si un pareil sens subsiste aussi vivant, c'est donc que la substance morale, si l'on peut dire, contenue dans l'idée de vengeance ne s'est pas résorbée tout d'un coup ; c'est que, renouvelés, la pensée et le sentiment de la primitive τιμωρία ont directement contribué à constituer la notion définitive de la peine.

Il s'agit de le montrer : comme nous avons averti, nous le montrerons surtout pour la peine de mort. Aussi bien, dans le domaine antique de la justice privée, la τιμωρία et même la δίκη, du moins en un sens fort et privilégié, supposent l'exécution du meurtrier.

III

Ce n'est pas les « origines » mêmes de l'idée de vengeance que notre étude pourrait se flatter d'atteindre : si haut que nous fassent remonter les témoignages linguistiques, nous verrons qu'ils supposent un état social assez avancé où la solidarité entre les clans se dessine déjà fermement. Au reste, notre objet essentiel, ici comme ailleurs, est de ressaisir le moment d'une intégration définitive : celle-ci, avant de se faire, se prépare. En revanche, il nous est donné d'apercevoir de très anciennes conceptions.

Aucun mot de la famille de τιμωρία n'apparaît chez Homère : nous n'en concluons rien du tout, sinon qu'il y a là une preuve nouvelle — et

n'aurions-nous que celle-là, elle serait décisive — du peu de fonds qu'il convient de faire souvent sur le témoignage « indirect » du vocabulaire homérique ; car les emplois que nous constatons par ailleurs, chez les tragiques surtout, ne nous permettent pas de douter que ces termes, de par leur composition même, n'aient retenu toute vive, dans le principe, une pensée extrêmement ancienne. En revanche, une autre observation doit avoir plus de portée : c'est que le substantif τιμωρία paraît relativement récent (parmi les poètes du ve siècle, il n'est pas attesté avant Euripide, sauf un seul exemple dans Eschyle). Le fait peut s'expliquer : la famille n'a guère à nommer, d'un terme plus ou moins objectif, sa propre action ; elle se servira du verbe, désignera le ou les « vengeurs », parlera des puissances divines qui réclament ou garantissent sa vengeance ; or τιμωρία est un mot plutôt abstrait, c'est d'ailleurs ce qui a favorisé son évolution.

Des autres termes, il est intéressant d'observer la fortune. Au lieu que τιμωρεῖσθαι, plus plastique comme nous le verrons, et τιμωρία n'ont pas cessé de vivre et de se développer, le verbe actif τιμωρεῖν et le substantif τιμωρός, « vengeur », trop engagés qu'ils étaient dans des représentations primitives et strictement familiales, ont décliné : l'extension même qu'ils ont reçue, du moins le premier, à des objets différents de la vengeance du sang, n'a pu être que précaire et ne les a pas sauvés. Au IVe siècle, leur déchéance est consommée : de τιμωρεῖν, fréquent chez les tragiques, la baisse est continue chez les orateurs : Antiphon s'en sert encore assez souvent (I, 2 ; 3 ; 24 ; 29 ; IV, a, 4 ; VI, 4, etc.), et même encore Lysias (VI, 3 ; XIII, 1 ; 41 ; 42 ; 51) ; mais dans toute la masse des orateurs du milieu du IVe siècle, Isocrate, Démosthène, Eschine, Lycurgue, Dinarque, Hypéride, nous en relevons en tout six exemples (cf. n. 186), et Aristote en offre juste trois (*Rhét.*, I, 12, 1372 b 4 ; II, 24, 1401 a 10 ; *Polit.*, V, 10, 1311 b 21) ; quant à τιμωρός, si l'on excepte quelques emplois isolés et traditionnels de Platon (*Lois*, IV, 716 A ; V, 729 E, cf. Lebas-Waddington, n° 1683 ; IX, 872 E), on peut dire qu'il est mort au IVe siècle où aucun orateur ne nous en offre d'exemple. De fait, les deux mots se rapportent à des notions abolies (Euripide s'en sert beaucoup moins, et se sert beaucoup plus de τιμωρία, que ses deux prédécesseurs) : τιμωρεῖν, à l'actif, concerne spécialement l'action du vengeur ; τιμωρός désigne le vengeur lui-même, en tant qu'obligé d'assurer satisfaction au mort de son propre bras : les enfants et petits-enfants sont des τιμωροί nés (noter une vieille formule dans Paus., III, 5, 4 ; cf. G. W. Leist, *Gräco-ital. Rechtsgesch.*, p. 323) ; ce mot est employé le plus souvent au singulier et s'applique au plus proche parent de la victime, qui assume comme personnellement la charge de la vengeance — personnage bien connu en droit comparé : Esch., *Ag.*, 1280 ; *Choéph.*, 143 ; Soph., *El.*, 14 ; 811 ; 1156, etc.

La notion la plus ancienne de la vengeance nous apparaît avec un caractère religieux qui porte bien la marque de la moralité de clan.

D'abord, la vengeance n'est nullement, en son principe, la satisfaction d'un besoin individuel. Elle est chose collective. Il serait presque oiseux de le rappeler si nous n'avions à souligner ici une remarquable continuité historique : sous le régime de la cité, la famille intéressée à la vengeance est encore une très large famille ; aux termes de la loi de Dracon (*I. J. G.*, II, n° XXI, l. 4 et s.; cf. p. 15) l'interdiction est prononcée par tous les parents en deçà du degré de cousin ; les cousins issus de germains, les alliés et les phratères participent avec les autres à la poursuite (συνδιώκειν). C'est l'état de choses le plus ancien qui, en un sens, se survit : chez Homère, les alliés sont désignés, sous le nom de πηοί, comme associés à la vengeance du sang (*Il.*, XIII, 460 et s. ; cf. *Od.*, VIII, 581-3); quant aux phratères, il est possible qu'il les faille reconnaître dans les ἕται ou ἑταῖροι de l'épopée (Glotz, *Solidarité*, p. 90). — En outre, l'action de meurtre est intentée, à l'époque classique, par le maître de l'esclave assassiné : et le rapport social, ici, est suffisamment souligné du fait que la δίκη φόνου n'est recevable que contre le meurtrier du parent ou de l'esclave de l'accusateur ([Dém.], XLVII, 70) (200).

Mais surtout, si la vengeance peut s'accompagner de plaisir, elle est avant tout un devoir. Non seulement elle l'est à l'époque primitive, mais telle est la force de ce sentiment social qu'il s'est perpétué jusque dans la période classique dont les institutions le traduisent avec netteté : relativement au groupe plus large de la cité, il peut paraître que la τιμωρία relève d'un droit privé — elle n'est obtenue que par voie de δίκη ; mais relativement à la famille, elle est de toute évidence l'objet d'une stricte obligation. Un membre déterminé de la famille poursuit : c'est une charge qu'il exerce, c'est une fin sociale (204)

(200) Le commentaire d'une pareille disposition nous serait fourni déjà par les seuls termes qui désignent le plus anciennement l'esclave, et qui sont dérivés de οἶκος (la grande maison ou la grande famille) : οἰκέτης et, plus archaïque, οἰκεύς (loi de Solon citée dans Lys., X, 19) ; cet οἰκεύς désigne tour à tour, chez Homère, le parent et le serviteur.

(201) Cette fin sociale, elle se satisfait immédiatement au bénéfice de la famille ; mais du reste, comme la cité exalte et garantit la moralité familiale, on conçoit que l'opinion publique tout entière commande la « poursuite » comme un devoir (cf. Westermack, *Orig. and Devel. of the moral Ideas*, I,

qu'il a en vue. Transigeant hors des cas licites (202), il commet une infamie que la loi ne punit pas, mais que la morale réprouve ; s'il s'abstient, de même. Au vrai, si la cité n'intervient pas dès le premier moment, c'est moins faute d'organisation que respect de la famille : la famille est toujours conçue comme une unité, comme un être idéal à qui l'individu doit sacrifier son égoïsme.

Par là se spécifie la valeur étymologique de τιμωρία : tirer une vengeance du meurtrier, c'est essentiellement assurer au mort la τιμή — à la fois « paiement » et « honneur », mais surtout le second — la τιμή à laquelle il a droit.

La forme primitive de τιμωρός est τιμάορος qu'on trouve chez Pindare et chez Eschyle. L'étymologie en est transparente : la seconde partie du mot se retrouve dans θυρωρός et, toute seule, dans l'homérique οὖρος, « gardien ». La racine en est la même que celle du verbe ὁρᾶν, et on a pu y rattacher (cf. ὥρα, « souci, soin ») le latin *servare* (qui, d'ailleurs, dans certains emplois archaïques, signifie « regarder, observer ») : cf. Boisacq, *Dict. étym.*, pp. 709-710, *s. v.* ὁρᾶν. — L'idée de « paiement » dans τιμή ne doit être que dérivée : la valeur que nous reconnaîtrons comme fondamentale dans le mot (203), c'est, en un sens très défini et qui nous paraît irréductible, celle d' « honneur » ; comme la τιμωρία peut se résoudre, dans certains cas, en une compensation pécuniaire, on conçoit que le mot τιμή ait pu désigner celle-ci : ainsi dans Homère, pour d'autres objets d'ailleurs que la vengeance du sang (*Il.*, III, 286, 288, 459 ; *Od.*, XXII, 57) ; τιμαί, que nous rencontrons bien plus tard dans une loi d'Ilion (*I. J. G.*, II, n° XXII, p. 30, III, l. 7), au sens d' « amende » remonte peut-être à la τιμή-composition. Au demeurant, il apparaît qu'un pareil sens n'a pu se produire qu'à la faveur d'une confusion momentanée avec les mots de la famille de ποινή, τίνω (τείσω), où l'idée de « payer » était devenue prédominante : on s'est trop pressé d'assimiler τιμᾶν où l'ι est long et τίνειν où il est presque toujours bref (notamment Glotz, *Solidarité*, pp. 105-6) ; nous croyons que, dans le principe, ils n'ont rien à voir

p. 176). De là, dans la législation de Platon, des sanctions contre le parent qui se dérobe à l'action nécessaire de vengeance (*Lois*, IX, 868 B, 871 B).

(202) Les cas licites, ce sont ceux de « meurtre involontaire » ; en matière de φόνος ἑκούσιος, les transactions sont souverainement immorales ; cf. 3e partie, chap. II.

(203) Nous verrons (2e partie, chap. IV) comment le terme traduit une pensée essentielle au régime du γένος. Pour l'instant, nous n'avons pas en vue autre chose sinon d'établir, négativement, que la τιμή dont l'idée est contenue dans la τιμωρία regarde plutôt, au fond, la famille que l'individu victime. L'étymologie, par elle seule, est suggestive : le τιμωρός, c'est celui qui « *garde* l'honneur ».

l'un avec l'autre. Mais le rapprochement était suggéré aux esprits par des expressions comme τιμὴν τίνειν (*Il.*, *ll. cc.*). — Nous conclurons donc que l'idée fondamentale dans τιμωρεῖν, c'est celle — sauf à la définir — d'un « honneur »; et de là un emploi comme celui de Pindare, *O.*, IX, 83-4 : ἦλθον τιμάορος Ἰσθμίαισι Λαμπρομάχου μίτραις.

Que représente cette τιμή ? A l'époque classique, elle est conçue sous un aspect individualiste : la victime peut pardonner, et en pardonnant, elle éteint la poursuite (Dém., XXXVII, 59 ; Platon, *Lois*, IX, 869 A ; D-E ; cf. Eurip., *Hipp.*, 1448-51). Mais une pareille institution voile, sans d'ailleurs nous le dérober, le sens primitif de la τιμωρία : elle n'a pu s'établir que dans un état où la solidarité entre citoyens se conçût à l'image de la solidarité familiale, et il y a même de fortes raisons de penser qu'elle a son prototype dans le pardon accordé par la victime d'un meurtre au meurtrier son parent (204) ; primitivement, elle serait sans raison d'être à l'égard d'un autre meurtrier — l'homicide même involontaire est nécessairement vengé. Au vrai, si le meurtre impose la vengeance, c'est parce qu'il déclenche une force impérieuse, celle de la solidarité du clan qui s'exprime dans l'idée d'une « assistance » réciproque : les exemples si remarquables que nous rencontrons, au ve siècle (205), du mot τιμωρία au sens de « secours », ne s'expliquent que si l'on admet la même valeur pour le régime primitif et dans la pure vengeance du sang ; le mort combat avec les siens, les siens avec le mort, ils sont nécessaires les uns aux autres.

D'autres termes qui désignent le vengeur sont immédiatement instructifs : ainsi l'homérique ἀοσσητήρ qui signifie, en général, « défenseur » et qui, en particulier, est synonyme de τιμωρός (*Il.*, XXII, 333 ; *Od.*, XXIII, 119) ; Bréal (*Pour mieux connaître Homère*, Lexilogus, *s. v.*, pp. 169-171), l'explique comme équivalant à αὐξητήρ et comme proche parent de *auxilium*; l'étymologie de G. Curtius, *Grundzüge* [5], p. 461, que Bréal conteste à tort, est encore plus intéressante pour nous, et la phonétique la justifie amplement : le mot serait de la même famille que le latin *socius* et s'apparenterait à ἕπομαι ainsi qu'ὀπάων qui justement, chez Homère, s'applique

(204) Sur la signification de cette ἄφεσις, voir notre commentaire à Platon, *l. c.*

(205) Sens fréquent chez Hérodote et Thucydide : nous indiquons les références plus loin, n. 235 ; on y retrouve l'idée persistante d'un lien de parenté (Hérod., V, 80).

à un individu du même groupe social. Les vengeurs sont encore désignés du terme Ἄρεω ἀλκτῆρες, qui se commente lui même ; on notera aussi l'idée du secours, de la défense, dans l'expression αἱμάτων ἐπίκουρος (Soph., *Œ. R.*, 496 ; Eurip., *El.*, 138) ou αἱμάτων ἀρωγός (Soph., *Œ. R.*, 147) ; ἀρωγοί, dans la scène judiciaire du *Bouclier d'Achille* (*Il.*, XVIII, 502), désigne les tenants, les partisans des deux familles adverses (ἀμφίς).

Inversement, nous voyons le mort assister les siens dans Esch., *Choéph.*, 461-509, où l'on retiendra l'emploi du mot ἀρωγή au v. 477 : rapporté aux divinités chthoniennes, il représente l'équivalent du « secours » prêté par les vivants.

Sur le sens même de la τιμωρία, le verbe τιμωρεῖν nous fournit les précisions nécessaires. Τιμωρεῖν a une valeur essentiellement religieuse, et on le trouve encore à l'époque classique — si peu qu'il y ait subsisté, et le fait n'en est que plus remarquable — avec « le Dieu » ou « les dieux » comme régime au datif : Soph., *Œ. R.*, 136 ; Hérod., II, 63 ; Thuc., I, 127, 1 ; [Dém.], LIX, 126 (L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, II, p. 24), cf. 86 ; Esch., II, 115, serment des Amphictyons ; dans les deux derniers exemples, il s'agit d'une action collective, directe et brutale du groupe qui τιμωρεῖ τοῖς θεοῖς (206). — Il n'y a pas lieu d'établir une « dérivation logique » entre les deux sens — vengeance familiale et « secours » prêté aux Dieux —, ni de soutenir que l'un est chronologiquement antérieur à l'autre : tout ce qui représente, dans le sentiment collectif et religieux du γένος, une souffrance et comme une diminution, déclenche une réaction nécessaire ; et parce que la vengeance du mort est la forme la plus active de cette réaction, le moment privilégié de ce devoir, c'est d'elle que le mot τιμωρεῖν (« faire honneur aux puissances divines ») fixe plus spécialement la notion. Ce qui revient à dire que le sens religieux et fondamental de la vengeance du sang apparaît tout de suite plus indéfini que ne le traduirait la notion d'un sacrifice au mort. De fait, celui-ci n'est pas un Dieu, et une fois « apaisé », il n'existe plus de façon active ni personnelle. On ne s'expliquerait pas que d'un τιμωρεῖν τῷ ἀποθανόντι tout seul ait pu être dérivé un τιμωρεῖν τοῖς θεοῖς : on remarquera du reste cette dernière expression elle-même ; le verbe n'a pas pour régime le nom personnel d'un Dieu ; dans

(206) Pour τιμωρός, cf. Andoc., I, 139.

le serment des Amphictyons, il est même employé absolument. — L'exemple d'Hérodote manifeste le rapport intime entre la vengeance et les représentations religieuses les plus fondamentales ; il s'agit de choses égyptiennes, mais le vocabulaire, comme toujours, ne peut être que révélateur : le rite où apparaît ici la τιμωρία τοῖς θεοῖς comporte un *combat* ; et c'est bien en effet par un ἀγών que l'on fait honneur aux puissances divines (cf. Esch., *l. c.*), soit dans la vengeance du sang elle-même, soit dans les grandes cérémonies religieuses. Par là se marque l'unité profonde du terme, et la raison pourquoi il est également consacré au combat judiciaire et aux luttes athlétiques.

La réparation sera conçue comme acte religieux parce que c'est une unité religieuse que le γένος. Sans doute, au premier plan, en pleine lumière, c'est la τιμή du mort qui s'impose aux consciences : elle est affirmée par les rites de la vendetta qui comportent comme élément essentiel un sacrifice expiatoire à la victime (207) ; la victime est exigeante, et son ressentiment, sa μῆνις (*Il.*, XXII, 358 ; *Od.*, XI, 73 (208); [Ant.], IV, γ, 7) est une des forces les plus redoutables qui soient. Mais comment croire que, à l'âge du γένος, la notion de l'individu soit assez forte et assez émouvante pour faire surgir, à elle toute seule, l'image d'un fantôme du mort qui réclame impérieusement des siens l'offrande d'un meurtre compensatoire ? Cette puissance qui habite la victime, qui émane de son cadavre, il ne faut pas la considérer en elle-même, isolée et comme autonome. L'idée du fantôme, de l'εἴδωλον ne jouit nullement du privilège qui semblerait ; elle répond certes à la poussée naturelle d'une imagination collective et passionnée, mais la notion fondamentale qui joue ici, qui nourrit cette image, c'est celle d'une force religieuse confuse, impersonnelle, et qui s'intègre à la nature

(207) Rohde, *Psyche*, I, pp. 14 et s., a relevé comme *survival* remarquable dans l'épopée homérique le sacrifice des Troyens sur le tombeau de Patrocle (*Il.*, XXIII, 175 et s.). Non seulement dans la légende, par le sacrifice bien connu de Polyxène, mais en pleine époque historique, par certaines exécutions fameuses, la même pensée primitive se perpétue (Glotz, *Solidarité*, pp. 75-76); cf. Platon, *Lois*, IX, 872 B.

(208) Dans ce dernier exemple, il s'agit d'un ἑταῖρος qui ne doit pas rester sans sépulture : les rites du deuil et les rites de la vengeance relèvent de la même psychologie. D'une façon générale, les termes de cette famille impliquent l'idée d'un courroux religieux et d'une force religieuse.

même : la mort violente suscite la fatalité mécanique du talion, la τιμωρία est une libération qu'autorise et sanctionne l'ordre des choses (209); et d'autre part, la puissance néfaste provoquée par le meurtre appelle les maladies mystérieuses sur le parent qui se dérobe au devoir de vengeance (Esch., *Choéph.*, 272; 276-82; 296). Il n'est même pas nécessaire que l'être auquel la τιμωρία assure satisfaction soit conçu sous les espèces plus ou moins individuelles du fantôme ; souvent, c'est le « sang » — le sang de la famille — puissance impersonnelle.

L'impersonnalité des représentations relatives à l'âme, au fantôme de la victime, se traduit suffisamment dans la multiplicité des termes qui les désignent pourtant de façon spéciale : ἀλάστωρ, ἀλιτήριος, προστρόπαιος, μιάστωρ, παλάμναιος, ἐνθύμιος (210). Le genre ni le nombre n'en sont déterminés : on dit le plus souvent οἱ ἀλιτήριοι (c'est l'emploi normal dans les *Tétralogies* du Pseudo-Antiphon : IV, α, 3; 4; β, 8; γ, 7; de même προστρόπαιοι, IV, α, 4); on dit aussi τὸ προστρόπαιον ([Ant.], III, δ, 9), τὸ ἐνθύμιον (*ibid.* et III, α, 2); aussi bien ces figures indistinctes se transforment spontanément l'une en l'autre ([Ant.], IV, α, 4). On observera en outre qu'une partie de ces mots se rapporte en même temps à d'autres idées; ou plus exactement, un esprit moderne ferait la distinction : mais la pensée religieuse, essentiellement indéfinie, n'éprouve aucun embarras à désigner par les mêmes termes μιάστωρ ou παλάμναιος le criminel et le fantôme du mort, qui sont également principes de souillure et objets de préservation rituelle, ni à dériver ἀλιτήριος du verbe qui signifie la faute religieuse (p. 39), ni à exprimer dans les mots de même famille προστρέπεσθαι et προστρόπαιος

(209) L'idée d'une force divine immanente à la vengeance a suscité la notion du Dieu personnel qui tout ensemble ordonne et garantit la τιμωρία : c'est là proprement la pensée de la tragédie, dans l'*Orestie* d'Eschyle (on sait que, chez Euripide, sous l'influence des idées nouvelles, elle est battue en brèche : *Or.*, 28, 161, etc.); cf. Hérod., II, 141 (τιμωροί envoyés par le Dieu). Mais cette idée se manifeste aussi de manière plus profonde, sous des espèces plus impersonnelles : soit dans la notion des divinités chthoniennes ou même des « Dieux d'en haut » (Esch., *Ag.*, 1577 et s. : τιμαόρους au v. 1578), soit, mieux encore, dans celle d'une « puissance », d'une δύναμις πρὸς θεῶν qui est à la disposition du mort et qui s'associe à la τιμωρία des siens (Hérod., IX, 120). Surtout, la vertu divine de la vengeance présente un caractère en quelque sorte cosmique : elle impose aux consciences l'idée du talion comme d'une loi du monde (Esch., *Ag.*, 1429-30; *Choéph.*, 306-14, où le talion est garanti par les Μοῖραι et par Δίκη, normalement associées pour exprimer l'idée d'un ordre cosmique [J. E. Harrison, *Themis*, pp. 517-8]; cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 129, n. 4; p. 163, n. 2). — Sur la notion de la Terre souillée et « courroucée » par le meurtre, cf. des mythes comme celui d'Alcméon et le γαῖα μηνίσασα d'Esch., *Suppl.*, 267.

(210) Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 276, note; p. 277, n. 2.

l'acte du meurtrier suppliant — revêtu d'une puissance religieuse — et le démon redoutable de la victime (211). — Du reste, sous l'effet d'un besoin relativement récent d'abstraction et de personnalisation, on arrive à distinguer la puissance divine qui habite le mort et le mort lui-même ([Ant.], IV, α, 4; β, 8) : dans le même ordre d'idées, et plus nette encore, on notera l'expression de μήνιμα θεῶν chez Homère (cf. Esch., *Eum.*, 101).

L'idée du sang comme requérant la vengeance apparaît dans Eurip., *Alc.*, 733 : αἷμα τιμωρεῖσθαι; *Or.*, 400 : αἵματος τιμωρίαι; cf. Soph., *Œ. R.*, 101 : ὡς τόδ' αἷμα χειμάζον πόλιν ; de même dans les expressions αἱμάτων ἐπίκουρος et ἀρωγός, citées p. 144. Il est possible, sinon même probable, que de très vieilles représentations s'attestent ici, relatives à la vertu divine du sang. On sait du reste que le mot φόνος signifie assez souvent le sang (particulièrement nets : Alcman, fr. 71; Eurip., *Troy.*, 1177) et parfois même, chose remarquable, le sang de l'animal du sacrifice (ταυρείου φόνου est dans Esch., *Sept*, 44, et Eurip., *Hél.*, 491). Le sang, pour être lavé, exige le sang — de là φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν (Eurip., *I. T.*, 1197) (212). Principe qui est appliqué à l'époque classique dans la purification du meurtrier involontaire; c'est ce qui en précise le sens : il y a *sacrifice*, l'animal victime étant substitué à la victime humaine; le sang expiatoire a des vertus du même ordre que le sang du mort, précisément parce qu'il en éteint la vertu redoutable — d'où l'unité du terme φόνος. Le même principe joue aussi bien, et à la même époque, dans la vengeance réelle, effective, c'est-à-dire pour l'exécution du meurtrier; cf. [Ant.], IV, γ, 7 : τῷ τούτου φόνῳ τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων ἀκεσαμένους. A qui voudrait nier l'antiquité de pareilles notions, si conformes à tout ce que nous savons de la mentalité primitive, il n'est que de faire observer que, dans le principe, c'est le sang versé qui suscite la vengeance du mort (d'où la place tout à fait à part que le délit d'empoisonnement a gardée dans le droit) (213).

Cette forme de pensée dit un âge primitif, l'empire du γένος fortement intégré : c'est la famille solidaire que les puissances mythiques attestent aux consciences (214), et de là vient leur impersonnalité ; ce sont les sentiments de la famille qui se traduisent dans les sentiments des êtres religieux, et de là vient la multiplicité des emplois d'un mot comme μῆνις — elle correspond aux diverses attitudes des vivants. Μῆνις, μηνίω, etc.

(211) Cf. 2e partie, chap. III, § I.

(212) Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 77.

(213) Gilbert, *Beiträge*, pp. 516-8; 527-8; cf. Schrader, *Reallex.*, *s. v.* Mord.

(214) Le sentiment avec lequel on considère les meurtres perpétrés à l'intérieur de l'οἶκος ne laisse pas d'éclairer la τιμωρία elle-même : relever en particulier la notion du δαίμων Πλεισθενιδῶν invoqué par Clytemnestre dans Esch., *Ag.*, 1568 et s. — On a rappelé l'évolution du mot αὐθέντης (p. 78).

peuvent s'appliquer spécialement à la colère des dieux (*Il.*, V, 177 (215); Soph., *Œ. C.*, 965; *Tr.*, 274; cf. Esch., *Eum.*, 101); on peut rapprocher le mot ἐνθύμιον qui, ordinairement rapporté au démon du mort, l'est aussi aux divinités (ενθυμιον εστω Δαματρος και Κουρας, Collitz, *Dialektinschr.*, n° 3541, l. 8, cf. le μήνιμα θεῶν d'Homère). Dans le domaine de la famille (216), μηνίω s'applique au « courroux » d'un proche dont l'ἀρά ou 'Ερινύς garantit l'efficacité : Soph., *Œ. C.*, 1274; 1327 ('Ερινύς du père); Soph., *Ant.*, 1177 ('Ερινύς du fils). Ce double emploi, familial et religieux, répond aux deux faces de la notion de τιμή (217). Bien suggestifs sont aussi les exemples qu'offre Hérodote du verbe μηνίω, et où nous le voyons désigner spécialement un sentiment collectif (218) — sentiment d'une cité, mais la cité succède au γένος et, dans le vocabulaire, lui fait écho. Ainsi, la τιμωρία intéresse moins, au fond, la victime que la famille : le fantôme de celle-là est si peu capable d'une action indépendante, l'idée de sa τιμή — force religieuse pourtant — est si peu autonome que l'efficace du mort (219) a besoin d'être entretenue par l'efficace des vivants : entre lui et eux, c'est un mystique *do ut des*. Rapport que traduit l'emploi bilatéral de τιμᾶν, lequel a pour sujet tantôt le parent qui « honore » la victime, tantôt le mort qui « exauce » les siens.

Au reste, la victime devenant représentation, symbole, drapeau de la famille, c'est en fonction d'elle que la pensée de

(215) Nous adoptons la leçon ἔπι μῆνις : que la colère des Dieux pèse lourdement sur les hommes, c'est une pensée générale, une espèce de proverbe, ce qui paraît avoir échappé à Ameis qui corrige le texte. — Cf. Esch., *Suppl.*, 123, μῆνις μάστειρ' ἐκ θεῶν.

(216) Remarquer l'opposition (*Il.*, XVI, 281) entre μηνιθμός et φιλότης, lequel s'applique proprement au sentiment de famille.

(217) Voir 2e partie, chap. IV.

(218) Hérod., V, 84 (où c'est un objet religieux qui provoque la « colère » : les Athéniens veulent venger sur les Epidauriens l'outrage fait aux statues de Damia et d'Auxèsia); VII, 229; IX, 7, β.

(219) Sur la pratique des injures au mort à fin de vengeance, voir 2e partie, chap. III. Il est vrai qu'Agamemnon, à qui s'adressent ces injures, chez Eschyle et chez Euripide, a été réduit à l'impuissance par ses meurtriers grâce au μασχαλισμός : mais rien n'indique que ce soit là la raison d'être des objurgations violentes d'Oreste et d'Electre; la pensée religieuse, à qui la contradiction ne coûte point, peut très bien admettre que le fantôme du mort soit normalement assez puissant pour que le meurtrier ait besoin de l'enchaîner, et normalement aussi exige d'être réveillé pour concourir à la poursuite.

la τιμωρία se constitue. En principe, celle-ci n'a pas égard au meurtrier, à la personne définie du meurtrier. Chose naturelle si la « poursuite » vise en réalité une espèce de sacrifice à l'être religieux qu'est la famille : on sait d'ailleurs que, dans une première phase dont la Grèce porte indirectement témoignage (220), les membres du γένος du meurtrier sont soumis à une solidarité passive, répondent indistinctement les uns pour les autres. Ainsi dans τιμωρεῖν, τιμωρεῖσθαι, τιμωρός au début, l'idée d'un individu que poursuit la vengeance glisse au second plan pour laisser s'affirmer le privilège de la victime : la vraie valeur de la notion est dans τιμωρεῖν τῷ ἀποθανόντι, « faire honneur au mort ».

Τιμωρεῖν, à l'actif, concerne l'acte propre du vengeur; quant à τιμωρεῖσθαι, il est possible que, dans le principe, il soit à rapporter à la famille tout entière (pour cette valeur du moyen, cf. 2e partie, n. 100) et que, concernant naturellement une action collective, il ait eu ainsi la fortune que nous savons : en tout cas, l'un et l'autre ont pour régime au datif — et pour seul régime, d'abord — le nom de l'individu vengé (Soph., *El.*, 349; 399; Eurip., *Or.*, 547; 719; 776; 924; Hérod., IX, 120; Ant., I, 24; 29; IV, α 4; γ, 1, etc.) La construction avec ὑπέρ, qui représente un lien moins exclusif entre le vengeur et le vengé, et suppose déjà la nécessité des voies judiciaires, ne se développe qu'après le ve siècle : Ant., VI, 6, a déjà τιμωρία ὑπέρ, en face de τιμωρία suivi du datif, V, 88; mais dans la grande majorité des cas, c'est cette dernière construction qu'il emploie; en revanche, chez Lysias, celle de ὑπέρ devient normale : XIII, 1; 41; 42; 51; 74 (datif au § 3); elle reste la règle après lui, sauf dans l'expression τιμωρεῖν τοῖς θεοῖς et dans quelques rares survivances (Dém., XXIII, 25; Arist., *Pol.*, V, 10, 1311 b 21). — D'autre part, les plus anciens emplois de τιμωρεῖν et même de τιμωρεῖσθαι ne comportent pas, le plus souvent, de régime représentant l'individu poursuivi : la construction avec l'accusatif apparaît, à propos de la vengeance du mort, dans Soph., *Œ. R.*, 107, Eurip., *Alc.*, 733, *Or.*, 433; avec le nom de l'individu puni en général, elle n'est devenue fréquente que sous un régime de justice sociale dont elle ne laisse pas de traduire la souveraineté : de là aussi τιμωρία avec le génitif de la personne dont on se venge ou que l'on châtie (Thuc., VIII, 82, 1; Isocr., VIII, 185; Lyc., *C. Léocr.*, 10). L'idée de la victime à venger apparaît comme bénéficiant du même primat dans les constructions de τιμωρός (qui n'a pour régime que le nom de la victime, soit au génitif, soit au datif : Esch., *Choéph.*, 143; Soph., *El.*, 14; 811; Ant., I, 21; IV, α, 4, etc.) et dans les emplois les plus anciens de τιμωρία : bien avant de dire

(220) Voir les cas légendaires rassemblés par Glotz, *Solidarité*, pp. 165 et s.

τιμωρία τινός au sens de punition ou vengeance exercée sur quelqu'un, on l'a dit au sens de satisfaction assurée à un mort (de quoi témoignent Eurip., *Or.*, 425 ; 400, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι ; Ant., I, 5) ; et c'est encore toute une partie de l'histoire sociale et morale qui se traduit dans le contraste de ces deux usages.

IV

A la τιμωρία est donc inhérent un véritable idéalisme religieux : de là cette gravité morale dont le mot est resté toujours chargé. Mais il est évident que, pour comprendre comment le terme a été transposé de la vengeance familiale à la pénalité, il faut faire intervenir un grand fait social. Déjà le tableau que nous avons retracé retient l'idée latente d'une solidarité assez étroite entre les γένη : pour la pensée collective, la loi de talion joue suivant une fatalité mécanique qui n'est vraiment intelligible que si le meurtrier et la victime sont sentis comme de la même société ; de fait, il s'est opéré une fusion entre la θέμις, justice intra-familiale, et la δίκη, justice inter-familiale : les tragiques, derniers échos des vieilles idées, ne voient plus la différence ; chez eux, symbole expressif, la δίκη sévit avec prédilection sur le meurtrier *d'un parent* (221). Du point critique où les idées relatives à la vengeance tournent et s'infléchissent, c'est le mot δίκη qui va nous donner la position.

Pendant la période où la cité se constitue — pour nous, elle se reflète dans une série de témoignages linguistiques qui ne commence qu'après Homère pour s'achever aux tragiques — δίκη s'est incorporé les valeurs religieuses que nous avons pu lire dans τιμωρία. Δίκη ou δίκαι πατρός se dit dans le même sens et avec le même sentiment que τιμωρία πατρός.

C'est ainsi que nous relevons des constructions comme Esch., *Ag.*, 1432 : ἐμῆς παιδὸς δίκην ; fr. 259 N., ἡμῶν γε μέντοι Νέμεσις ἔσθ' ὑπερτέρα, καὶ τοῦ θανόντος ἡ Δίκη πράσσει τόκον, où il convient de comprendre « la Δίκη du mort » : 1° parallèlement à ἡμῶν Νέμεσις, « la Némésis des dieux »

(221) Esch., *Ag.*, 1432 ; *Choéph.*, 148 ; *Eum.*, 511 ; 515 ; 523 ; 539 ; cf. 554 et 564, également dans le chœur des Erinyes (dans la conception spéciale des *Euménides*, la Δίκη, associée aux Erinyes [v. 511] qui la représentent, veille particulièrement sur le mariage : 217-8) ; Soph., *El.*, 34 ; Eurip., *Or.*, 194 ; 531, etc. Cf. Platon, *Lois*, IX, 872 E.

(d'en haut), suivant l'interprétation de H. Weil, *Et. sur le dr. ant.*, p. 57, n. 3 ; 2° parce qu'ainsi le sens est plus satisfaisant avec la leçon τόκον, et la construction bien plus naturelle avec la leçon τάφον ; Soph., *El.*, 33-34 : ὅτῳ τρόπῳ πατρὸς δίκας ἀροίμην ; Eurip., *El.*, 676 : πατρὸς... δίκην ; *Or.*, 531 : τίνεις μητρὸς δίκας. Cet emploi est tout à fait parallèle à celui que nous avons signalé plus haut pour τιμωρία suivi du génitif; il ne se retrouve plus en dehors des tragiques. La fusion entre la τιμωρία et la δίκη est assez intime pour avoir suggéré l'expression fréquente et toute faite de τιμωρὸς δίκη : celle-ci a pu prendre, notamment sous l'influence des spéculations orphiques qui attribuaient une importance centrale à la Δίκη (222) un sens très général, ainsi dans Plat., *Lois*, IV, 716 A (223) ; mais sa valeur primitive, qu'indiquerait déjà le seul terme vieilli de τιμωρός, n'est pas douteuse : elle exprime l'idée de la vengeance du sang (Eurip., *El.*, 676 ; Platon, *Lois*, IX, 872 E). — Dans Soph., fr. 104 N., 9, δίκη τιμωρός est accompagné du génitif κακῶν, comme recélant l'idée nouvelle de la *punition*.

Par δίκη comme par τιμωρία, c'est une nécessité religieuse qui est conçue dans la vengeance, c'est une efficace religieuse qui est attribuée au meurtre (224) : la δίκη est envoyée par le mort à qui l'on demande d'être πόμπος τῶν ἔσθλων ἄνω (Esch., *Choéph.*, 147-8) ; la notion d'une force divine immanente à la vengeance et que l'on rapporte volontiers, mais non exclusivement, à l'ἀρωγή du mort, explique le rapprochement et presque l'assimilation de Δίκη et de Ἐρινύς, laquelle est proprement la malédiction toute-puissante (Esch., *Ag.*, 1432-33). Dans ce dernier texte, la δίκη est qualifiée de τέλειος : le mot τέλος et ses composés, qui impliquent l'idée d'une vertu efficace contenue originairement dans le *rite*, sont volontiers associés au mot δίκη : Wünsch, n° 103 a (Pirée); Elien, *H. V.*, III, 43, réponse de la Pythie aux Sybarites, v. 5 ; Soph., *Aj.*, 1390 : μνήμων τ' Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη. Dès Hésiode, à vrai dire, la relation est indiquée (*Tr. et J.*, 217-8) — et ce qui en précise le sens, c'est que la δίκη a en quelque sorte pour ministre la force redoutable et infaillible de ce *Sondergott* qu'est le « Serment », Ὅρκος (v. 219); mais la δίκη n'est devenue τέλειος par elle-

(222) Sur la place de la Δίκη dans la pensée orphique, cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 506.

(223) Où d'ailleurs elle se suffit à elle-même : Hirzel, *Themis*, p. 141, n. 2, commet un contre-sens en lui rattachant τοῦ θείου νόμου.

(224) Exemple de δίκη issue d'un μήνιμα dans Paus., IX, 25, 8-9.

même, la notion de sa valeur impérieuse et universelle n'a pénétré la pensée morale qu'en s'imprégnant de l'idée même de la vengeance du sang, de sa nécessité religieuse et de sa vertu divine. — Par suite, la δίκη vient s'insérer dans les cadres de la pensée familiale, et l'activité qu'on lui prête, comme à une vraie puissance, est imaginée sur le modèle de la malédiction entraînée par le meurtre et indéfiniment rebondissante (225), ou sur le type des τιμαί de clans, forces divines qui s'entrechoquent (226). Ce sont les tragiques surtout qui dressent cette idée ; mais dans leur langue, héritage social, se traduit bien une psychologie collective : dans un texte ancien, la vengeance du sang, avec la forme nouvelle qu'elle commence à revêtir, est rapportée sous le nom de δίκη à Apollon, symbole des enseignements delphiques (227).

Si, en effet, la δίκη retrouve et prolonge d'anciennes représentations, elle les retrempe. Par lui-même, le mot affirme une notion neuve et impérieuse : celle du *jugement* par la société ; le meurtre déchaînait la guerre : il provoque une action en justice. Mais on s'explique que, tout ensemble, il y ait désormais du nouveau dans la pensée sociale et que les anciennes représentations ne soient pas périmées pour autant. Relativement au meurtrier et à la victime, l'idée de la « vengeance » n'est pas d'abord fondamentalement changée : la cité, respectueuse du privilège de la famille, continue de lui assurer son dû, qui est une espèce de sacrifice. Mais elle le lui assure par le ministère d'une justice organisée, hors de laquelle le châtiment du meurtrier ne saurait s'obtenir. C'est cette

(225) Eurip., *Suppl.*, 615 : δίκα δίκαν ἐκάλεσε καὶ φόνος φόνον (cf. *El.*, 1093 : ἀμείψεται φόνον δικάζων φόνος, et les emplois de φόνος signalés p. 147). La δίκη « appelle » la δίκη, comme l' Ἐρινύς, à qui elle est souvent associée, rebondit d'un individu à l'autre (cf. Hirzel, *Themis*, p. 143, n. 5).

(226) Esch., *Choéph.*, 461 : Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκᾳ Δίκα (pour le rapport entre Ἄρης et la vengeance du sang, cf. p. 90). Cf. Pind., fr. 215.

(227) Alcée, dans un péan en l'honneur d'Apollon (ap. Himer., *Or.*, XIV, 10), raconte que le Dieu avait été envoyé à Delphes par son père Zeus, ἐκεῖθεν προφητεύοντα δίκην καὶ θέμιν τοῖς Ἕλλησιν (cf. Gilbert, *Beiträge*, pp. 506-7). Nous apercevons ici la fusion entre la θέμις et la δίκη (cf. p. 150). La δίκη est si bien associée à la vengeance qu'on la voit rapportée spécialement aux divinités chthoniennes (pseudo-pythagoricien Théagès ap. Stob., *Flor.*, I, 67, cf. K. F. Hermann, *Ueber Gesetz... im gr. Alt.*, p. 7), c'est-à-dire aux ministres de la τιμωρία, avec qui dans le principe elle n'avait aucun rapport.

notion d'un pouvoir supérieur et souverain qui pénètre le mot δίκη : c'est parce que la δίκη-jugement réalise la vengeance du sang que, tout ensemble, celle-ci se subordonne à celle-là, et que la première, en retour, bénéficie du prestige impérieux qui s'attachait à la seconde. Tant que la sentence d'un arbitre ne tranchait que la question du paiement d'une ποινή ou même d'une délimitation de propriété, certes elle apparaissait déjà sous un aspect religieux — car la liaison du procès se fait suivant des formes solennelles et consacrées, et une vénération spéciale entoure le corps des δίκαι, la tradition des précédents où puise le juge — mais la δίκη par laquelle est reconnu un « vainqueur », la δίκη, puissance idéale que le δικάζων dit être en effet (228), et non métaphoriquement, de tel côté, n'agit plus, une fois émanée de sa sentence, qu'en dehors de la société (229), c'est-à-dire sous un aspect non plus proprement religieux, mais en quelque sorte magique. C'est quand elle réalise la vengeance du sang, sous le contrôle et la garantie de toute la société, que la δίκη, puissance jadis émouvante, mais lointaine, prend sous les yeux des hommes corps et âme (230).

Chose frappante, l'évolution sémantique où se reflète le mouvement de la pensée sociale, s'est faite avec une rapidité et comme en une crise qui témoigne que tout était prêt dans les consciences. On assiste à une sorte de cristallisation ; le sentiment d'une solidarité entre les familles, que nous avons vu préformé dans la τιμωρία, brusquement se dessine avec netteté, traduit tout d'un coup, dans le domaine de l'homicide, l'empire nouveau d'une justice sociale : rien ne montre mieux

(228) C'est parce que la δίκη recèle une puissance religieuse, même à ce moment, qu'on peut la dire plus ou moins forte : Hés., *Tr. et J.*, 272, μείζω δίκην ἔχειν.

(229) On sait que, même à l'époque classique, l'exécution du jugement est l'affaire de la partie gagnante (de là, du reste, δίκη au sens de voie d'exécution dans δίκη οὐσίας et autres : Beauchet, *Dr. pr. de la rép. ath.*, III, p. 370). A l'origine, l'exécution a dû se faire sous la forme des « représailles », de ces σῦλαι dont nous aurons (2e partie, chap. III) à fixer le sens premier.

(230) C'est l'idée de la vengeance du sang, et de la « victoire » où elle s'accomplit, qui donne son plein sens à l'expression δίκη νικηφόρος, Esch., *Choéph.*, 148. De là le développement et l'exaltation de la Δίκη comme puissance divine, de quoi témoigne le vocabulaire d'Eschyle lui-même (Dindorf, *Lex. Æsch.*, *s. v.*, relève 33 exemples de Δίκη divinisée, sur 92 — contre 5 de Θέμις).

comme la cité était attendue. En effet, le terme δίκη, dans les plus anciens exemples que nous en ayons — et nous en avons, chez Homère, une quantité appréciable — ne désigne jamais la vengeance : chez les tragiques, au contraire, ce sens apparaît avec un éclat sinistre.

Aussi bien, l'histoire du mot nous permet-elle de ressaisir un intermédiaire entre la période de la vengeance purement privée et celle de la justice sociale : de la « société homérique » sont exclues aussi bien la coutume d'une composition tarifée que la faculté même de faire admettre, par voie d'arbitrage, le principe ou le taux d'une ποινή ; or, nous constatons à l'époque classique que δίκη a pris le sens de « rançon » (231), et de rançon plus ou moins fixée par la coutume : d'après tout ce que nous savons de lui, d'après son sens positif lui-même, le mot n'a pu recevoir cette valeur que s'il l'avait eue dans les relations inter-familiales : δίκη (ou καταδίκη), ce fut donc la sentence qui fixe, conformément à la coutume, le taux d'une composition (232), — ce fut aussi la composition même. Cette période se place après Homère; immédiatement après, s'établit le régime de la justice sociale ; entre ces deux moments, il y a la même distance qu'entre νόμος-coutume et νόμος-loi : les deux évolutions sont connexes ; l'idée de δίκη se libère de la notion de précédent — de l'inconscient de la coutume : elle traduit le pouvoir autonome d'une justice organisée et souveraine. En d'autres termes, elle prend un aspect rationnel.

Ainsi définie, tout ensemble nourrie de religion et fortement intellectualisée (233), l'idée de « vengeance » offre les conditions nécessaires pour devenir comme le modèle de la notion de pénalité dans les cadres de la πόλις : on conçoit que, sous un régime où le délit public lui-même est réprimé sur l'initiative des particuliers, les représentations qui lui sont associées obsèdent les consciences et dessinent un prototype de l'action criminelle à tous ses moments. De là l'emploi général des mots qui désignent la « poursuite » : διώκειν se rattache évidemment, tout d'abord, à la vengeance du sang, et il continue

(231) Thuc., V, 49, 1. Il s'agit d'ailleurs d'une peine relative à un délit religieux ; mais elle est calculée à la manière de la rançon des prisonniers de guerre : deux mines par hoplite, ce qui est bien le tarif normal du λύτρον (Hérod., V, 77).

(232) Une trace assez nette dans Hérondas, II, 47-8 : τῆς δίκης τὸ τίμημα διπλοῦν τελείτω.

(233) Ce double aspect apparaît dans la doctrine delphique (cf. Platon, *Lois*, *IX*, *trad. et comment.*, Introd.) où du reste nous apercevons l'emploi nouveau — peut-être les premiers emplois nouveaux — du mot νόμος, celui-ci exprimant à la fois, dans un stade intermédiaire, l'idée du rite traditionnel et celle d'une réglementation systématique du droit (Platon, *Lois*, IX, 865 B, etc.).

à être consacré dans le langage technique — à la fois juridique et religieux — pour l'action de meurtre (loi de Dracon, l. 21 ; [Dém.], XLVII, 70) ; mais il s'applique aussi à toute accusation ; de même ἐπεξέρχεσθαι dont la même valeur primitive est assez indiquée par Ant., I, 1 ; II, α, 2 (234), Platon, *Lois*, IX, 871 B, 873 E, etc. ; le procès tout entier est une « lutte », nous le savons, et la sentence détermine une « victoire ». Mais il y a plus qu'une analogie ; l'analogie sans doute est ici assez fondée, assez réelle pour gouverner la pensée sociale, — elle explique que les mots δίκη et τιμωρία aient été promus à désigner la pénalité : elle n'explique pas leur privilège incontestable. Pour comprendre, il faut ressaisir la valeur profonde et inconsciente que recéla toujours pour les Athéniens la τιμωρία. Et pour cela, il faut faire état d'un des sens les plus anciens que garda le mot dans le régime de la cité — celui de « secours », « assistance » (235) : nous en avons (au ve siècle seulement, chez Hérodote et Thucydide) plusieurs exemples qui valent d'être analysés. D'abord, ils sont assez nombreux pour attester que la langue courante a pu dériver de la primitive τιμωρία une valeur aussi définie. Mais comment ? Il faut un intermédiaire : car, dans nos textes, il s'agit de cités qui se portent « secours » l'une à l'autre ; est-il possible qu'on soit passé directement du sens premier à celui-là ? Avant la τιμωρία entre cités, il y a la τιμωρία entre familles : et que celle-ci fournisse l'intermédiaire requis, c'est ce que l'observation suggérerait déjà ; car, le plus souvent, la τιμωρία entre cités n'est pas un secours quelconque, n'importe quelle alliance. D'abord il est à observer que l'on consulte l'oracle sur le point de savoir s'il y aura ou non τιμωρία (Hérod., VII, 169 ; Thuc., I, 25, 1) : il y a ainsi communion religieuse supposée ou établie entre ceux qui prêtent le « secours » et ceux qui le reçoivent (236). Mais parti-

(234) Cf. Frohberger-Thalheim ad Lys., X, 1.

(235) Hérod., I, 141 ; III, 148 ; V, 80 ; VII, 169 (τιμωρέουσι, τιμωρίης, τιμωρημάτων) ; Thucyd., I, 25, 1 (*bis*) ; 3 ; 38, 6 ; 58, 1 ; 69, 5 ; 124, 1 ; III, 20, 1 ; IV, 25, 9 ; V, 112, 2 ; VI, 93, 2. Cf. *I. Gr. Sept.*, I, n° 2537, épitaphe thébaine, 3 : θνήσκω δ' ἐν πολέμῳ τιμωρῶν Δελφίδι χώρᾳ.

(236) L'exemple d'Hérodote est particulièrement net, puisque le mot τιμωρεῖν appartient à la formule de consultation (εἴ σφι ἄμεινον γίνεται τιμωρέουσι τῇ Ἑλλάδι) et à la réponse de la Pythie. — La τιμωρία paraît conseillée par l'oracle dans Hérod., V, 80.

culièrement, il s'agit de la τιμωρία autorisée par la communauté du « sang » — par exemple, à l'intérieur de cet immense γένος que se croit ou se proclame la race dorienne (Thuc., I, 124, 1 ; cf. VI, 93, 2 ; Hérod., V, 80) — ou par le lien qui rattache une colonie à sa métropole (Thuc., I, 25, 1). C'est donc d'une solidarité du même type, plus restreinte et plus accusée, que le mot τιμωρία a surtout retenu le sentiment. De fait, la cité, en succédant à la famille, se conçoit elle-même comme une vaste famille : toute la législation relative à l'homicide est empreinte de l'esprit du γένος, non pas seulement en ce qu'elle fait sa part au γένος traditionnel, mais en ce qu'elle prolonge, renouvelées, les représentations qui constituent l'ancienne θέμις ; c'est pourquoi la δίκη est si souvent associée à l''Ερινύς qui, d'abord, n'a d'effet et de signification qu'à l'intérieur de la famille. Et la doctrine de la souillure, qui domine la notion collective du meurtre, traduit, sous une forme relativement nouvelle, ce qu'on pourrait appeler l'intégration du meurtrier et de la victime à un groupe social analogue à l'antique γένος.

Ainsi τιμωρία exprime le sentiment de la solidarité à l'intérieur de la πόλις sous la forme vivante de l' « assistance » prêtée par toute la société à la famille du mort : le terme consacré de βοηθεῖν (237), qui désigne cette assistance, explique le terme τιμωρεῖσθαι. La substance religieuse que contient la τιμωρία se déploie en quelque sorte : toute la cité est directement intéressée à l'élimination d'une souillure. Par là le mot rejoint cette conception de l'ἀδίκημα que nous avons vue se modeler sur le cadre défini de la cité, par là aussi il retrouve l'idée primitive, oubliée, mais sous-jacente, de la *sacratio* que fut d'abord la peine publique (238) : la satisfaction accordée au mort (τιμωρία τῷ ἀποθανόντι) est devenue la satisfaction

(237) Il n'est pas douteux que le terme βοηθεῖν, comme tous ceux du même ordre, représente d'abord le « secours » prêté par la famille au mort : ainsi [Ant.], II, β, 13 ; mais le plus souvent, à l'époque classique, il désigne l'assistance garantie par la cité, soit au mort, soit aux siens (Ant., I, 3 ; 21 ; 22 ; 24, etc.).

(238) Ant., I, 3, cf. 24 ; Dém., XXI, 40 ; 127 ; LIX ; 74 (noter l'emploi privilégié de τιμωρία : τιμωρίαν ὑπὲρ τῶν ἠσεβημένων ποιούμενοι καὶ κολάζοντες τοὺς ἀδικοῦντας) ; Lyc., *C. Léocr.*, 15 ; 43 (où ἐτιμωρήσασθε, après κατεψηφίσασθε, accuse, dans un sens nouveau, l'idée étymologique de τιμωρία : cf. Rehdantz, *ad. l.*) ; 76 ; 146, etc.

requise par les Dieux et la cité (τιμωρία ὑπὲρ τῶν θεῶν καὶ τῆς πόλεως). La notion de peine est constituée : la τιμωρία, châtiment du meurtrier, se définit par des caractères généraux qui peuvent et doivent être étendus au châtiment qui frappe les délits les plus graves, donc au châtiment le plus significatif, donc, en définitive, à la pénalité en soi. Le mot traduit d'une part le sentiment de la solidarité sociale, d'autre part l'idée d'une satisfaction accordée à cet être religieux qu'est la société et que représentent ces deux termes, indissolublement unis, « la cité et les Dieux ». Cette pensée, elle restait inaperçue au premier moment, ζημιοῦν ni κολάζειν ne la faisaient sentir, elle disparaissait dans l'idée immédiate de la coercition collective : τιμωρία et δίκη, plus riches et plus profonds, la produisent aux consciences.

Mais il y a eu un long détour, et cette *sacratio* n'a plus rien de primitif. Entre la pensée primitive et la conception moderne, elle représente, si l'on veut, comme un intermédiaire : elle est pourtant beaucoup plus voisine de celle-ci — qu'elle ne laisse pas d'éclairer. C'est encore le langage qui en témoigne : le sentiment religieux qui reste, pour les Grecs, essentiel à la pénalité — qui n'a pas cessé, en un sens, d'en animer la notion, aujourd'hui encore — se produit ici avec le minimum d'images mythiques.

C'est une représentation toute concrète et confuse que nous retrouvons aux origines mêmes de la peine : ni la pensée de l'humanité ne s'y détache de celle de la nature, ni les êtres que satisfait le châtiment n'y sont distinctement conçus. Mais dans la cité qui réalise la synthèse des anciens groupes, qui résume et systématise leurs représentations, c'est par une pensée abstraite que les consciences sont ralliées et guidées. On le verrait déjà dans ce fait que les puissances religieuses à qui la τιμωρία est offerte — les Dieux de la cité — diffèrent largement de ces forces indistinctes qui, comme l'Erinys, réagissaient à la façon des forces de la nature en qui elles se confondaient : leur personnalité même, création de l'intelligence qui désormais les *conçoit*, reflète la notion nouvelle de l'homme abstrait. Ces Dieux qui sont devenus les Dieux de tous, mais dans le passé desquels on aperçoit souvent une vie localisée ou parti-

cularisée, — ces Dieux sont nécessairement plus lointains, plus séparés que jadis ; de préférence, d'ailleurs, la pensée de la τιμωρία est dirigée vers les plus récents, les plus abstraits : c'est Apollon, la divinité panhellénique qui, à une société nouvelle, enseigna des rites nouveaux ; surtout Athènè (239), image de la cité, que les consciences et les institutions mêmes associent volontiers à la justice pénale, et que les *Euménides*, par une vivante intuition du poète, représentent à la fois comme la gardienne ou la personne d'Athènes et comme l'instauratrice de l'Aréopage.

Dès lors, la pensée religieuse est toute proche de la pensée « positive ». La τιμωρία, parfois, sera presque directement conçue comme ayant pour objet l'être à la fois réel et idéal qu'est la société : la supprimer, dit Démosthène dans un cas typique (240), c'est tout détruire : « Peuple, Chevaliers, Conseil, choses saintes et choses sacrées ». Double notion vivante : c'est l'ensemble des choses sociales que la peine intéresse, c'est par l'exécution régulière, normale, de la peine que la société s'affirme et se perpétue. Bien plus que dans les diverses philosophies de la peine, c'est dans des déclarations de cette sorte qu'il faut retrouver la signification du concept.

V

La seconde idée dont nous avions à rendre compte, c'est celle d'un système du droit pénal. Ce qu'il faut entendre par là, déjà nous l'avons aperçu : tous les délits relèvent d'une idée abstraite, d'une catégorie ; chacun a pour ainsi dire sa case et, à l'avance, on sait que la sanction qu'il requiert doit être obtenue par telle ou telle voie, suivant telle ou telle procédure. Mais de plus, ils se distinguent les uns des autres quantitativement : sans doute, ce n'est que pour partie d'entre eux

(239) Dém., XIX, 272 : le décret contre les traîtres a été installé à côté de la statue d'Athènè, ὥστε τῆς αὐτῆς ἠξιοῦτο στάσεως τό τ' ἀριστεῖον τῆς θεοῦ καὶ αἱ κατὰ τῶν ἀδικούντων τιμωρίαι.

(240) Dém., XXIV, 101 : τὴν μὲν ὑπάρχουσαν λύσας κατὰ τῶν τὰ τῆς πόλεως ἐχόντων, ἑτέραν δ' οὐ γράψας, πάντα τὰ πράγματ' ἀναιρεῖ, δῆμον, ἱππέας, βουλήν, ἱερά, ὅσια.

qu'à l'avance les peines sont fixées, — pour les autres, elles sont dites « estimables » (Harpocration, ἀτίμητος ἀγὼν καὶ τίμητος) ; mais le terme, où domine l'idée d'appréciation, implique une hiérarchie nécessaire des délits et des sanctions : aussi bien l'arbitraire du juge peut être limité par la loi (Lys., XXI, 25). En somme, une fois réalisée l'unité du droit pénal (241), la notion essentielle, caractéristique, du système, c'est la notion de *mesure*.

Les Grecs considéraient la fixation des peines, spécialement sous la forme de l'amende, comme une des innovations essentielles dont ils étaient redevables à l'établissement des lois : c'est ce que marque Éphore ap. Strab., VI, 1, 8, p. 398 = F. H G., I, p. 246, 47, à propos de la législation de Zaleukos; cf. Dém., XXI, 30; XXIV, 116. La tendance fut alors assez forte pour s'imposer au droit purement privé; témoin la δίκη qui vise l'entrave au libre écoulement des eaux et qui est restée, par une survivance curieuse, ἀτίμητος (Dém., LV, 25); dans le même ordre d'idées, notons le caractère exclusivement « répressif » de la législation sur l'αἰκία (Hitzig, *Iniuria*, pp. 16-17). Le droit a dû s'assouplir : mais par une gaucherie assez naturelle à ses débuts, l'idée fondamentale de la mesure oscille entre deux expressions contradictoires — ce qui montre que la notion de l'ἀτίμητος et du τίμητος ἀγών sont corrélatives plutôt qu'elles ne s'opposent : la fixation législative, qui fait saillir davantage le pouvoir impersonnel de l'État, et l'appréciation judiciaire qui manifeste avec un empire exclusif l'aspect de « représentation » dans la pensée du délit. De là un conflit d'idées qui intéresse encore beaucoup Platon (*Lois*, IX, 875 D et suiv.).

L'idée de mesure apparaît comme avec une insistance naïve dans les fréquentes *comparaisons* d'un délit ou d'un ordre de délits à l'autre (Isocr., XX, 9; Dém., XVIII, 282; XXII, 43; XXIV, 174; 214; XXXVII, 58 = XXXVIII, 21, etc.). Les analyses d'Aristote (*Rhét.*, I, 1374 et s.; *Probl.*, XXIX) témoignent que la notion s'approfondit et, par un remarquable passage de l'objectif au subjectif, permet le progrès de l'idée de responsabilité : l'ἀδίκημα se mesure d'après l'ἀδικία disposition interne. — Il est à noter que, dans la représentation du droit organisé, l'idée de procédure

(241) Dans l'ancienne histoire d'Athènes, l'assimilation entre les diverses parties du droit pénal se traduit dans le double rôle de l'Aréopage, à la fois tribunal pour les crimes de sang — en tant que *tribunal*, c'est là sa fonction originelle — et Conseil souverain pour la répression des délits proprement publics ou contraires à l'εὐκοσμία. Platon, pour sa cité idéale, est encore très soucieux de respecter cette même unité : les nomophylaques sont chargés de juger les causes de sacrilège (à l'époque classique, l'Aréopage gardait encore le jugement de certaines affaires de ἱεροσυλία : Lys., disc. VII), de renversement à la constitution, de trahison et de meurtre (*Lois*, IX, 855 C ; 856 C, E ; 871 D).

se subordonne parfois, en un sens, à celle de mesure : les délits graves sont ceux qui ouvrent plusieurs voies de répression (Isocr., XV, 314; Dém., XXII, 27, etc.).

Or une courte réflexion suffit pour se convaincre du rapport étroit qui unit ce premier fait : généralité de la notion de mesure — et cet autre fait bien connu et si remarquable : extension des peines pécuniaires. Les deux sont l'envers l'un de l'autre : par le second, la peine apparaît sous un aspect économique; et parmi les jugements moraux — nous entendons, au sens large : les jugements de valeur qui relèvent d'une psychologie collective — les jugements économiques ont précisément pour caractère distinctif et constitutif de se formuler en termes de mesure. L'observation confirme : les mots qui, dans le droit pénal, expriment par excellence l'idée de mesure, qui l'y manifestent même comme si essentielle qu'ils prennent plus ou moins le sens de peine, ce sont ceux de la famille de τιμάω qui, dans l'usage courant, concernent l'*appréciation* au sens économique (242) : car on y rencontre à la fois les désignations techniques de l' « estimation » (de là par exemple l'emploi du mot ἀποτίμημα, hypothèque dotale sur estimation)

(242) L'évolution de la pensée se manifeste encore dans la syntaxe : le génitif (*de prix*) après les *verba judicialia* est relativement récent; la construction la plus ancienne paraît être celle du datif (Delbrück, in Brugmann, *Grundriss*, *Synt.*, I, p. 328 : cite ζαμιοντω ζαμιαι en arcadien, Collitz, *Dialektinschr.*, I, nº 1222, et θανατωι ζαμιοσθω en éolien, *Ib.*, I, nº 213). Pour ζημιοῦν, c'est la construction qui est restée courante, non seulement avec θανάτῳ et φυγῇ (Esch.. I, 88, 113; Lyc., *C. Léocr.*, 117; Platon, *Lois*, IX, 866 C; 881 D; XI, 914 A; 915 B; Michel, nº 70, l. 7, nº 477, l. 9 et 26, etc.), mais avec le terme qui désigne le montant de l'amende (Hérod., VI, 21; 136; Esch. III, 16; [Dém.], XLVII, 43; Prott-Ziehen, *Leges Sacrae*, I, nº 47, l. 41, etc.) ou dans l'expression, qui explique une pareille syntaxe, de ἀργυρίῳ ζημιοῦν (Lyc., *C. Léocr.*, 65) : l'idée prédominante — celle qui inspire les emplois primitifs et qui s'est conservée dans la notion brute de la pénalité — étant celle de « frapper », il est naturel qu'avec le *verbe*, l'instrumental soit resté le cas le plus ordinaire. — Une autre construction notable, en revanche, est celle de l'accusatif (δαμιομεν δαρκναν, *I. J. G.*, II, nº XXXI, l. 6) qui se justifie par l'idée de *dette* (cf. ζαμιαν ωφειληι, *I. J. G.*, II, nº XXVIII, C, l. 17). — Pour s'expliquer le génitif du nom de condamnation (lequel n'a rien à voir avec celui du nom de délit, δικάζειν κακώσεως par ex. étant formé sur δίκη κακώσεως : Brugmann-Delbrück, *l. c.*), il n'y a qu'à relever le fait qu'il accompagne souvent le verbe τιμᾶν (cf. Krüger, *Gr. Gramm.*, p. 47, 22, 1). Delbrück, p. 329, considère aussi comme un génitif de prix celui qui accompagne les *verba judicialia* en latin.

et un terme comme τίμημα qui s'applique à la pénalité en général (Dém., XX, 155-6; Esch., I, 15; 174; Lyc., *C. Léocr.*, 8) ou ἐπιτίμιον qui, le plus souvent employé au pluriel, désigne toute espèce de peines, même et surtout les plus graves (243). D'autre part, il nous est donné de constater une sorte de transposition des rapports économiques dans le droit pénal : il n'y a qu'à considérer l'évolution de l'atimie et la transformation — partielle — des valeurs attachées au terme même : l'atimie, privation des droits civiques sous condition résolutoire pour le débiteur public, sous conditions suspensive et résolutoire pour ses héritiers directs, apparaît surtout comme *moyen de contrainte*.

Il est évident que l'extension des peines pécuniaires est conditionnée par le développement de la propriété mobilière, concomitant avec celui de la cité (244). Mais cette condition a-t-elle été déterminante ? En d'autres termes : est-ce dans un phénomène économique qu'il faut voir la *cause* de la transformation du droit pénal ? — Ce que nous venons d'établir le laisserait supposer. Cependant, à y bien regarder, le facteur économique, ici, n'est pas une condition suffisante ; il a fourni un cadre à la pensée nouvelle qui anime la pénalité : il n'a pas créé cette pensée. D'abord l'extension des peines pécuniaires suppose un adoucissement du droit criminel dont il ne rend pas compte. De plus, pour une analyse même élémentaire, l'exécution d'une peine pécuniaire n'a rien de commun avec un acte économique : on ne saurait même dire que l'obligation, ici, ait rien de commun avec l'obligation délictuelle privée. Sans doute, on peut insinuer qu'au *damnum* subi par la cité (délit) correspond un *lucrum* réalisé par elle (peine) ; mais entre les deux, le rapport est extérieur et accidentel, sinon à la faveur

(243) [Ant], IV, δ, 7; décret ap. Dém., XVIII, 38; Esch., I, 14; 72; 90; III, 175; Lyc., *C. Léocr.*, 114; *I. J. G.*, n° XXII, IV, l. 20, etc.

(244) Cf. Glotz, art. Poena dans le *Dict. des Ant.*, p. 522 : « De toutes les transformations que subissent les institutions pénales de l'époque primitive,.... aucune n'est plus remarquable que la singulière extension donnée aux peines pécuniaires. C'est que l'évolution politique et sociale qui a fait triompher la juridiction de l'Etat a été elle-même déterminée par le développement de la propriété individuelle ».

d'une certaine démoralisation (245). C'est que la fortune publique n'est nullement considérée, en principe, sous l'aspect économique : elle a un caractère sacré (246) ; il n'est que de lire le *Contre Timocrate*, le *Contre Androtion*. C'est qu'ainsi la peine pécuniaire, dès l'abord, nous apparaît comme une espèce de sacrifice obligatoire. Tout un idéalisme, par conséquent, la domine et la commande : pour en saisir la raison d'être, il faut remonter dans le passé.

La peine pécuniaire la plus fréquente, c'est l'amende : ζημία. C'est l'histoire du mot ζημία qu'il faut interroger.

Ses deux sens principaux sont connus : de prime abord, il semblerait se rapporter à une justice pénale *publique*. Cependant, nous constatons, dans un assez grand nombre d'emplois, une idée différente : celle de dommage subi — ou de douleur soufferte. Ainsi ζημιοῦν signifiera « faire tort ». Ou encore on opposera au gain (κέρδος) la perte (ζημία) qui lui fait équilibre. Parfois même — et il s'agit alors de rapports juridiques — ζημία désigne tantôt le dommage qui donne lieu à réparation, tantôt la réparation elle-même. Nous sommes dans le domaine du délit privé, et nous avons affaire à une notion double comme, en latin, celle de *damnum*.

Cet emploi est assez frappant, et il est étonnant qu'on ne s'y soit pas autrement arrêté (Frohberger, *Ausgew. Reden des Lysias*, éd. revue par Thalheim, II, p. 202, se contente de relever, de ci de là, quelques exemples). Le sens de « dommage subi » est des plus fréquents : Epich., fr. 25 (Diels, I², p. 94); Esch., *Prom.*, 382; Eurip., *El.*, 295; Aristoph., *Paix*, 1226; Hérod., III, 53; Thucyd., III, 40, 3; Dém., I, 27; IV, 38; XXXII, 26; Xén., *Rev.*, IV, 5; Platon, *Lois*, XI, 916 E; 933 E; Arist., *Eth. Nic.*, V, 1132 b 14; 18; cf. IV, 1130 a 25; *Météor.*, β, 3, 359 a 11, etc.; chez le seul Lysias, d'après Frohberger : VII, 12; XIII, 12; XXX, 22; 25; 27; 29; XXXII, 21. C'est avec ce sens que *zamia* a passé dans le vocabulaire de Plaute (*Aulul.*, 139). Une expression toute faite est celle de ζημίαν λαμβάνειν = *detrimento affici* (Soph., fr. 742; Lys., XXX, 29). L'antithèse entre ζημία et κέρδος est universelle, classique : Démocr., fr. 220 et 221 (Diels, I², pp. 424-5); Lys., VII, 12; Platon, *Hipp.*, 226 E; Arist., *Eth. Nic.*, V, 1132 a 9; b 11;

(245) C'est celle dont se plaint Aristote quand il dénonce l'abus des confiscations dans les démocraties (*Pol.*, VI, 1320 a 6 sqq.).

(246) A Timocrate, qui veut modifier en faveur des débiteurs publics les procédures traditionnelles, c'est une espèce de sacrilège que Démosthène reproche (XXIV, 101, etc.).

Rhét., I, 12, 1372 a 8 ; 37. Le mot a certainement eu, en fait de rapports de droit privé, un emploi aussi défini que *damnum* en latin : Hypér., *C. Athénog.*, col. X (p. 35, 46 R.) cite une loi de Solon où l'expression τὰς ζημίας ἃς ἂν ἐργάζωνται οἱ οἰκέται ne peut être que technique et celle même de Solon. On notera aussi cette phrase toute faite que Soph., *Œ. R.*, 519-20, emploie au sens métaphorique : οὐ γὰρ εἰς ἁπλοῦν ἡ ζημία... μοι φέρει, qui est à rapprocher des expressions bien connues « payer le dommage au simple ou au double ». — D'autre part, le mot ζημία apparaît aussi avec le sens de réparation privée que d'ailleurs il est indispensable d'admettre comme moyen terme entre celui de dommage et celui d'amende (cf. Arist., *Rhét.*, I, 12, 1372 a 8) ; dans un emploi comme celui de Lys., X, 8, ἀζήμιος se rapporte exclusivement aux dommages intérêts (on trouve même ζημία ainsi usité dans le second *Contre Theomnestos*, XI, 5). — Ζημία, comme à l'occasion βλάβη et surtout comme *damnum*, a ainsi une valeur double : dans les rapports de droit privé, à la pensée de l'« injustice » soufferte est immédiatement liée celle de la réparation ; le point de départ peut être indifféremment celle-là (latin *noxa*) ou celle-ci, comme il semble que ce soit le cas pour *damnum*, quelle qu'en soit l'étymologie (rac. *dap*, dépenser, ou *damenum* = τὸ διδόμενον, ou rattachée à ζημία) et pour ζημία lui-même qui se rapporte primitivement à l'idée de vengeance. Au demeurant, de pareilles distinctions sont plutôt extérieures, et n'ont qu'une valeur relative : nous essayerons d'établir dans notre 2e partie que la notion du tort privé s'alimente à une pensée religieuse, celle d'une force « mystique » qui se manifeste à la fois dans l'attentat et dans la réaction à l'attentat.

Du sens de dommage-indemnité et de sens de peine publique, lequel est le premier?

Il est impossible de dériver celui-là de celui-ci. Ζημία désigne-t-il ce châtiment passionné que nous avons vu? On ne comprendrait pas que l'attention, d'abord concentrée par le sentiment de vengeance collective, se déplaçât pour considérer en quelque sorte froidement la perte ou la *deminutio* subie par le délinquant : la ζημία, d'ailleurs, dans un grand nombre de cas, c'est la mort. Ζημία désigne-t-il l'amende ? Il faudra admettre une double et même une triple dérivation de sens : 1° de la peine en général à la peine pécuniaire ; 2° de la peine pécuniaire publique à l'indemnité privée ; 3° de l'indemnité au dommage qui la réclame. Ces déductions purement logiques, dans la conscience commune, sont déjà bien suspectes : et les textes interdisent la seule justification possible en l'espèce, celle que fournirait la chronologie. La dérivation inverse s'impose.

Elle est d'abord légitime parce que le sens juridique de dommage et de réparation paraît le plus ancien. En outre, le latin nous offre une analogie frappante : on sait assez que le mot *damnum* est passé, du sens de réparation privée, à celui de peine publique (Mommsen, *Dr. pén. rom.*, I, p. 12). Or le premier sens y est demeuré assez prédominant pour témoigner de son antériorité, et de plus, il présente la même dualité que ζημία : *damnum* signifie à la fois dommage et réparation (*noxa* aussi, un peu moins nettement, et peut-être *multa*). Que l'étymologie doive ou non les séparer, *damnum* et ζημία sont rigoureusement l'équivalent l'un de l'autre.

Ζημία a été rattaché à la même racine que skr. *yâvan*, « agresseur », *yâtâr*, « vengeur », *yâtâna*, « peine » (Curtius, *Grundz.*[5], p. 625 et, plus nettement, Schrader, *Reallex.*, p. 832) où la multiplicité des valeurs, tout à fait parallèle à celle de ζημία est en tout cas instructive par elle seule. Les linguistes d'aujourd'hui considèrent cette relation comme très conjecturale (Prellwitz, *Etym. Wört.*, [2], p. 163) ou comme franchement inadmissible (cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 309) : et il est vrai que la sonante *y* initiale a le plus souvent pour corrélatif ζ en grec, mais on sait que ζ peut aussi la représenter. — La forme crétoise δαμία (attestée dans Comparetti, *Le leggi di Gortyna*, n° 157) induisait Huschke (cf. Huvelin, *Tabl. mag.*, p. 46, n. 1) à rapprocher ζημία de *damnum* et tous les deux de δαμάω-*domare*. — En dehors de cette dernière étymologie, on a proposé de rattacher *damnum* à la racine *dap* (grec δαπάνη, lat. *daps*, idée de « dépense ») — c'est la conjecture qu'adoptent, après Düntzer, Vanicek, Leo Meyer, Bréal-Bailly (cf. Huvelin, *l. c.*), Brugmann-Delbrück, *Grundriss*, I[2], p. 675 — ou d'y voir l'équivalent de gr. τὸ διδόμενον (*da-menum* de *dare* : Ritschl, *Opusc. philol.*, II, p. 708, suivi par Mommsen, *Dr. pén.*, trad. fr., I, p. 13). La première hypothèse, satisfaisante quant à la phonétique (*dap-num* > *damnum* comme *sop-nus* > *somnus*), l'est beaucoup moins quant au sens; la seconde, plus aventureuse, donne une valeur précise et juridiquement définie au substantif : mais ni l'une ni l'autre ne rendent compte de cette valeur primitive qui permet à *damnum* de signifier à la fois le « dommage » et la « réparation », et dont l'intensité est suffisamment marquée par le mot de la même famille *damnare* (Huvelin, *o. l.*, p. 42 et s., a insisté sur le caractère religieux de la *damnatio* tel qu'il s'atteste dans les *defixiones* magiques où la *damnatio* est un dérivé de la *devotio*).

VI

Cette dérivation une fois admise en fait, pouvons-nous l'expliquer historiquement? — Tenons-nous en d'abord au

problème le plus immédiat : c'est de la dérivation des deux sens les plus voisins — de celui de réparation privée à celui d'amende — qu'il faut rendre compte.

Nous nous souvenons qu'en Grèce comme ailleurs — le fait paraît général (247) — l'amende publique est postérieure à la composition privée, que, surajoutée à celle-ci dans diverses législations helléniques, elle est avec elle dans un rapport défini. A l'origine, les deux se distinguent parfois dans le vocabulaire : à Gortyne (*I. J. G.*, I, n° XVIII, col. III, l. 17 ; n° XIX, E, l. 8; Comparetti, *Le leggi di Gortyna*, p. 84, n° 150, l. 16 ; p. 312, n° 157, l. 2), nous voyons qu'aux dommages-intérêts, satisfaction accordée par la coutume à la victime d'un tort, s'ajoute la θέμις, part de la cité. Aussi bien, rien n'indique dans cette expression (θεμηιμ πολι) l'idée propre et originelle de l'amende : de θεμην, d'Arbois de Jubainville (*Etudes sur le droit celtique*, I, p. 93) a pu rapprocher l'islandais *dîre* et le gallois *dirwy* (racine commune *dhâ*) qui désignent, l'un la composition, l'autre, successivement, la composition et l'amende. Il y a tout lieu de penser que l'idée, impliquée par la racine, d'un « dépôt » à forme religieuse (248), s'est d'abord rapportée ici à une réparation toute privée. — La même dualité qu'à Gortyne apparaît à Athènes dans la loi de Solon sur l'action ἐξούλης (schol. de Genève *ad Il.*, XXI, 282, cf. Dareste, *Rev. de Phil.*, 1891, p. 97), dans la δίκη βιαίων (Dém., XXI, 44), dans la δίκη ἐξαιρέσεως ([Dém.], LVIII, 19) et dans la législation solonienne sur l'injure verbale (Plut., *Solon*, XXI ; Hypér., fr. 100).

De cette part de l'État, les Athéniens disent parfois qu'elle est payée « en plus » : Dém., XXI, 44, se sert deux fois de προστιμᾶν, pour la δίκη ἐξούλης et pour la δίκη βιαίων ; LVIII, 19 et 20, de προσοφείλειν (249). Mais une fois généralisée, une

(247) Cf. Post, *Bausteine für eine allgem. Rechtswiss.*, I, p. 147 et s. — Une tentative récente contre la théorie classique, relativement aux tarifs de la loi salique, paraît avoir échoué : F. Ricci (*Rev. hist.*, C, pp. 311-325) a soutenu que ces tarifs concernaient le *fredum*, l'amende publique, et que la *faida*, la composition, devait être *ad libitum* : thèse réfutée par L. Treich (*ibid.*, CIV, pp. 293-309 ; cf. Th. Reinach, *ibid.*, CI, pp. 394-5).

(248) Cf. Appendice VI, à propos des emplois de δίκην διδόναι.

(249) Le mot πρόστιμον en est venu à signifier, simplement, peine infligée par l'État (*B. C. H.*, XII, pp. 200-201 ; Diod., XII, 16 ; XIV, 6, 3), aussi bien le châti-

fois entrée dans les mœurs la pratique de l'amende-composition, nous voyons que l'on considère comme une unité la somme totale : on ne compte plus par addition, on compte par soustraction ; chacun des deux éléments est partie de l'ensemble, et c'est l'ensemble qui est affecté d'un signe. La comparaison de deux emplois du terme τίμημα est instructive à cet égard : ils ont l'avantage de se trouver dans deux textes de lois, l'un à Cos (législation de Charondas), l'autre à Athènes. Dans le premier, il s'agit de l'action αἰκίας et d'autres actions apparentées : de qui se rend coupable de violences, il est dit (Hérondas, II, 46-7) τῆς δίκης τὸ τίμημα διπλοῦν τελείτω. Ici, le sens d' « estimation » du litige prédomine dans τίμημα, soit qu'il y ait appréciation judiciaire (v. 47) ou fixation législative (v. 53) : le coupable doit le *double* de ce τίμημα, c'est-à-dire une part à l'offensé, une part à la cité (250). Dans la loi d'Athènes, il est question d'une ἀφαίρεσις εἰς ἐλευθερίαν (*assertio in libertatem*) illégitime, c'est-à-dire d'un acte considéré comme βίαιος (251), et comme tel (Dém., XXI, 44-5) soumis à la peine du double ; la loi dit du coupable ([Dém.], LVIII, 21) : τὸ ἥμισυ τοῦ τιμήματος ὀφείλειν τῷ δημοσίῳ ; le τίμημα est alors la condamnation totale, dont une *moitié* revient à l'Etat ; son unité est parfaite et définitive.

Ainsi a pu survivre le nom primitif de la composition privée, ζημία ici, τιμή ailleurs ; nous constatons en effet que dans deux cas, qui sont pour nous comme des vestiges, comme des

ment capital que l'amende. Mais sa valeur première est transparente ; celle de ἐπιτίμιον l'est moins : elle nous paraît cependant tout aussi certaine, et on n'y saurait expliquer le préfixe ἐπι autrement que comme le préfixe πρός : aussi bien, l'idée de « en plus » y restait-elle sensible comme en témoigne l'emploi de ἐπιτίμιον dans Dém., XXIV, 115, XXXIII, 1, exactement identique à l'emploi le plus fréquent de προστιμᾶν (loi de Solon dans Lys., X, 16 et Dém., XXIV, 105 ; Dém., XXIV, 46 ; 60 ; 114, etc. : dans les deux cas, il s'agit de la détention qui *s'ajoute à* une peine principale, ou même — pour ἐπιτίμιον dans [Dém.], XXXIII, 1 — qui s'ajoute à une réparation privée).

(250) Comme à Athènes en matière de δίκη βιαίων également (Dém., XXI, 44), et sans doute aussi de δίκη ἐξούλης (cf. Schol. de Genève, *l. c.*) : Dareste, *Nouv. Et. d'hist. du droit*, p. 24 sq., et Glotz, *Solidarité*, p. 391, croient à tort que l'offensé, à Cos, « reçoit le double de la part donnée à l'État » ; l'emploi du mot τίμημα dans Hérondas nous paraît exclure le sens d'amende que Glotz, en particulier, lui donne expressément.

(251) Cf. G. A. Leist, *Der Att. Eigentumsstreit im System der Diadikasie*, p. 26.

« témoins », le mot ζημία a dû désigner cette chose une et complexe : à la fois les dommages-intérêts et l'amende. D'abord dans la peine du viol. Plutarque, *Solon*, XXIII, 1, dit que Solon avait frappé le délinquant d'une ζημία de 100 drachmes ; or nous savons par ailleurs que le viol donnait lieu, à l'époque classique, à une réparation au double (Lys., I, 32-33) dont une moitié, c'est-à-dire le simple, revenait à l'État : Démosthène, XXI, 44, atteste cette division pour un cas particulier de δίκη βιαίων, et le viol donne lieu à la même action. Ce qui doit dater de Solon (252), c'est cette division même : elle se retrouve dans d'autres de ses lois, elle est d'accord avec l'esprit qui anime la législation commençante. Et comme, à l'époque de Solon moins que jamais, la réparation privée ne pouvait passer pour accessoire, la ζημία la comprend. Plutarque ne pouvait pas l'ignorer (253). En conservant cet emploi du mot, si opposé à l'usage postérieur où ζημία ne signifie que l'« amende », c'est vraisemblablement le texte même de Solon qu'il nous produit. La ζημία comprend donc 50 drachmes de dommages-intérêts et 50 drachmes comme part de l'État. — L'autre cas est celui de la δίκη en matière de libre écoulement des eaux, qui est une δίκη ἀτίμητος βλάβης : elle donne lieu à une réparation fixe de 1.000 drachmes qui, par un archaïsme bien notable, est encore qualifiée, au IVe siècle, de ζημία (Dém., LV, 25 et 35) : c'est pourtant de purs dommages-intérêts qu'il s'agit, puisque la ζημία est revendiquée dans une action civile (πρὸς Καλλικλέα) et qu'une des demandes, car il y en a plusieurs, est dirigée contre l'héritier — auquel cas l'action, à supposer qu'elle fût pénale dans le principe, aurait cessé de l'être. Mais d'autre part, nous savons que le même fait exposait encore, au début du Ve siècle, à une véritable

(252) Que la δίκη, ἀτίμητος au temps de Solon, fût devenue τίμητος au IVe siècle comme l'admet Lipsius (Meier-Schömann, p. 509, n. 83), ou simplement que le chiffre de la condamnation ait été haussé comme ce fut le cas pour la δίκη κακηγορίας (comparer Plut., *Solon*, XXI, 1 et Hypér., fr. 100), peu nous importe au fond : c'est un principe ancien que le « violent », en général, doit double — nous savons en quel sens.

(253) Glotz, *Solidarité*, pp. 393-4, voit même dans la peine du viol une ποινή : pour le coup, l'archaïsme de ζημία ferait encore moins doute. Nous ne croyons pas qu'il faille aller jusque là.

amende : Thémistocle l'avait souvent perçue comme inspecteur des eaux, et du montant des condamnations prononcées par lui, avait pu faire une offrande à Sardes (Plut., *Thém.*, XXXI). Comme il est impossible d'admettre qu'il n'y eût pas lieu, dès lors, à une indemnité privée, et qu'une ζημία purement privée n'a pas pu sortir, en l'espèce, d'une ζημία purement publique (l'emploi même du terme, chez Démosthène, serait inexplicable), force est bien de conclure que la ζημία, très probablement tarifée et se décomposant en deux parts égales, fut d'abord tout à la fois l'amende et l'indemnité.

Mais la fusion s'étant opérée, et l'ensemble désormais qualifié ζημία, quelle est la pensée qui en entretient la notion, quelle est la croyance qui domine le mot même, sinon la croyance à l'État, non seulement l'État qui commande et assure les « restitutions » nécessaires, mais l'État qui frappe, qui punit ? La ζημία, c'est essentiellement la pénalité pécuniaire infligée par lui : c'est exclusivement, en fin de compte, l'amende. Dans un autre cas qui confirme celui de ζημία, nous voyons que le terme qui s'appliquait d'abord à la réparation privée, plus exactement même à la composition, eut une fortune identique : une loi d'Ilion (*I. J. G.*, II, n° XXII, III, l. 7) offre un exemple de τιμαί pour désigner l'amende perçue par l'Etat, en opposition avec les dommages-intérêts.

VII

Il faudrait expliquer maintenant cette intervention de l'État, et comment les deux éléments de l'amende-composition ont pu apparaître homogènes. Mais la solution de ce problème se trouvera engagée par la solution d'un autre : si le mot ζημία s'est ainsi perpétué, si d'autre part il a passé de son sens primitif au sens de pénalité violente et passionnée, c'est que les représentations qui lui étaient associées dans le principe avaient assez de vigueur et de prestige pour préparer, fût-ce indirectement, la notion de peine. Quels sont donc les sentiments qu'il a dû évoquer dans la première phase de son histoire ?

Ce ne peut être que les sentiments relatifs à la vengeance primitive. Il est permis de les retrouver, encore que ζημία soit

absent de nos plus anciens textes, dans quelques emplois isolés, mais caractéristiques : c'est à la vengeance, au sens le plus fort et le plus élevé, qu'ils nous renvoient, — à la vengeance familiale que soutient et vivifie, comme nous l'avons vu, la moralité religieuse du clan. Et ainsi s'explique la valeur plus ou moins « mystique » qui se retrouve çà et là dans la ζημία, l'évocation obscure d'une puissance redoutable dont la vengeance obligatoire devait naturellement susciter l'idée.

« Loxias, dit Oreste dans Eschyle (*Choéph.*, 274-5) m'a prédit les pires maux si je ne faisais pas subir à ma mère un talion rigoureux », ἀνταποκτεῖναι λέγων ἀποχρημάτοισι ζημίαις ταυρούμενον, « me commandant meurtre pour meurtre, et d'avoir en horreur les réparations à prix d'argent » (254). Les ζημίαι sont le prix du sang, mais qui ne consiste pas d'abord en argent : le vrai, le pur prix du sang, c'est la mort du meurtrier. — D'autres emplois de ζημία sont relatifs à une autre application, très ancienne, du principe de la vengeance privée : quand Lysias, XIII, 66, dit ἐλήφθη μοιχός, καὶ τούτου θάνατος ἡ ζημία ἐστίν (cf. I, 33), c'est un adage des vieux coutumiers qu'il nous transmet (cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 407, n. 606) : le même brocard réapparaît dans Dém., XLV, 80. Il ne peut être question d'une peine publique, même par métaphore (en ce sens que l'offensé serait considéré comme un ministre du châtiment, cf. Lys., I, 26) puisque l'adultère, s'il n'est pas tué en cas de flagrant délit, même convaincu par-devant tribunal, échappe à la mort ([Dém.], LIX, 66). La ζημία est bien alors la vengeance légitime, à laquelle peut d'ailleurs se substituer un prix de rachat (μοιχάγρια). — On s'explique assez, ce que suggérerait déjà l'exemple d'Eschyle, que ζημία ait eu, dans sa plus ancienne histoire, le sens de composition en même temps que celui de vengeance (cf. Arist., fr. 436). C'est en somme le même cas que pour ποινή, dont ζημία nous apparaît l'équivalent.

D'un point de vue, l'évolution du mot ζημία est analogue à celle que nous étudierons dans les termes βλάπτειν et αἰκίζειν (2e partie, ch. II et III) : ceux-ci ont eu primitivement un rapport avec l'idée religieuse de la vengeance ; et la notion d'une force religieuse, qui est si explicite chez eux, ne laisse pas de transparaître parfois dans ζημία. Ainsi, dans Eurip., *Médée*, 1223, le terme implique l'idée du « mal » sinistre que la magicienne a déchaîné par ses sortilèges sur la famille de Créon, et qui se « retournera » contre elle (Weil, *ad l.*). — La ζημία envoyée par les Dieux se fait reconnaître à son caractère mystérieux et redoutable : à la suite d'une grave impiété, le roi d'Égypte Phéron, nous conte Hérodote (II, 111)

(254) Pour l'emploi de ταυροῦσθαι, cf. Eurip., *Médée*, 92 et 387 ; sur le sens du passage, voir H. Weil in *Rev. de Phil.*, 1894, pp. 217-8. Ἀποχρημάτοισι est formé comme ἄποινα = ἀπόποινα.

fut frappé de cécité ce mal, cette *pestis* qui dura dix ans — on reconnaît ici la conception religieuse du temps — et qui ne devait cesser que par l'accomplissement d'un rite étrange, est qualifié de ζημίη. Dans un exemple d'Eschyle (*Choéph.*, 1032) qui fait apparaître le rapport entre l'idée de *mana* sinistre et celle de la vengeance obligatoire, le mot est appliqué aux maladies épouvantables et divines (cf. 276 et s.) qui frappent le parent coupable de déserter la τιμωρία du mort. — Par la suite, ζημία évolue comme βλάβη, c'est-à-dire qu'il peut prendre un sens banal (*damnum* en général : par ex., chez Eschyle même, *Prom.*, 329 et 382), mais sous lequel on retrouve parfois, quoique bien déchue, la force mystérieuse de la toute-puissante ἄτη : Epich., fr. 25 (Diels, I², p. 94) reconnaissait la parenté entre ζημία et ἄτη quand, reprenant la vieille devise delphique ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, il la paraphrasait : ἐγγύα <δ'> ἄτας <γα> θυγάτηρ, ἐγγύας δὲ ζαμία. Archytas ap. Stob., *Serm.*, XLIII, 129, parle des lois divines, πονήραν μοῖραν καὶ ζημίαν τῷ μὴ πειθομένῳ διδόντες; l'association est instructive : μοῖρα, dans ses emplois les plus expressifs, implique l'idée d'une force néfaste et s'avère alors parfait synonyme de ἄτη (*Il.*, IV, 517; V, 83 ; 613 ; 629 ; XIX, 87 ; XXI, 83 ; *Od.*, XI, 292, etc.). — Les représentations religieuses de l'époque primitive et du régime familial dégénérant ensuite en représentations individuelles, et la vengeance collective en représailles privées (255), c'est dans les rapports individuels que le sens de *damnum* se précisa. — A sa délimitation positive, le facteur économique dont nous montrerons le rôle (2e partie, ch. III, § 2) ne fut sans doute pas étranger : on notera en ce sens le rapport fréquemment établi entre ζημία et κέρδος, et le caractère « commercial » (Frohberger ad Lys., XXX, 22) d'expressions comme ζημίαν ποιεῖν (Aristoph., *Paix*, 1226), ζημίαν λογίζεσθαι (Xén., *Rev.*, IV, 5) ou d'emplois comme celui de Dém., XXXII, 26.

Tout engagé qu'il fût dans la notion primitive de la vengeance, sa fortune n'a pas permis au mot de se développer à la façon de τιμωρία : et quand il a pris le sens de pénalité en général, il n'a retenu, de la pénalité, que ce sentiment brut et puissant : le besoin moral de faire souffrir. Et ζημία ayant glissé, par ailleurs, de l'idée de vengeance à l'idée de rançon, c'est sur un point particulier qu'il a rendu possible la rationalisation de l'idée de peine : en préparant la notion de peine pécuniaire.

L'importance et les ressources du sens de rançon, on ne les

(255) Peut-être le mot prit-il alors une valeur plus ou moins magique, comme tous ceux que nous étudions dans notre 2e partie : cf. l'emploi de ζημιοῦν dans Hérod., VII, 35.

comprendrait point, à considérer la composition primitive, spécialement la composition pour meurtre, au sens purement matériel d'un rachat, et sa pratique comme une vengeance dégénérée, comme le produit d'une pure démoralisation. Car d'où viendrait que le même mot, ζημία comme ποινή, pût désigner à la fois un acte aussi honorable que le sacrifice au mort de son meurtrier, et un acte aussi déshonorant que le trafic des choses saintes? D'où viendrait surtout que, déchu et discrédité, le mot qui signifie « composition » eût assez de prestige sur les consciences pour s'insinuer dans le droit d'une société nouvelle? La vérité est que la rançon même a une valeur idéale. Et que l'idée de « payement » se retrouve dans la désignation même de la rigoureuse vengeance, — ainsi dans le mot ποινή qui s'applique fort bien à l'exécution du meurtrier — ce ne peut être là un fait sans portée : avant d'avoir un sens économique, la dette a eu un sens moral. Ce sens, la ποινή ne l'a pas pu perdre en devenant composition : c'est tout un drame religieux qui se joue quand la famille offensée reçoit l'offenseur à résipiscence ; le payement d'une somme en est moins la raison d'être qu'un des actes.

Aussi bien qu'à la composition en argent ou en bétail, ou encore à la servitude pénale (2e partie, n. 223), le mot ποινή s'applique à l'exécution du meurtrier (*Il.*, XIV, 485 ; XIV, 398; XXI, 28, etc.) ; après Homère, c'est le sens le plus fréquent; le substantif ποινάτωρ est exactement synonyme de τιμωρός, comme désignant le plus proche parent chargé d'assurer au mort une vengeance sanglante (Esch., *Ag.*, 1281, cf. 1280; Eurip., *El.*, 268) ; l'idée de la vengeance totale et parfaite a suscité les figures divines bien connues de la Ποινή, des Τίσεις — ce sont des mots de même racine — des Πραξιδίκαι (πράσσειν = poursuivre le recouvrement d'une dette). C'est l'idée de dette qui se trouve à la racine de ποινή, et il n'y a plus à revenir aujourd'hui sur l'origine d'un des mots les mieux expliqués de toute la famille indo-européenne, sur les équivalents qu'en attestent les langues congénères, et sur les formes diverses qu'a pu prendre la consonne *kw* initiale (en gr. τ devant ε et η ; π ailleurs, sauf en certains dialectes où π = τ devant ε : cypr. πείσω = τείσω). Mais il n'y a aucune raison de penser que l'idée primitive soit celle du « rachat », et que l'emploi de ποινή au sens de vengeance soit une espèce de métaphore : tout au contraire, la « dette » est en principe celle qui ne s'éteint que par le talion.

L'idée morale et religieuse de la dette explique les emplois particulièrement graves de ὀφλισκάνειν, ὀφείλειν (par ex. : *Choéph.*, 310), qui peut ainsi

désigner le rapport entre le délinquant et la divinité, non seulement en matière d'amende, mais quand il s'agit de la peine de mort pour crime de sacrilège (affaire d'Alaea dans Fougères, *Mantinée*, p. 525) — ou de χρέος qui peut équivaloir à « souillure » (Soph., *Œ. C.*, 235 ; cf. Esch., *Suppl.*, 472-3 ; de même, dans Platon, *Lois*, IX, 873 E, τὸ ὄφλον en parlant de l'animal meurtrier dont le meurtre nécessite des procédures de purification). — C'est donc un fait attendu que le mot ποινή ait pu signifier le châtiment envoyé par les Dieux (Hés., *Tr. et J.*, 749 et 754, pour la violation d'un tabou ; cf. tablette orphique de Compagno, n° VI, v. 4 dans le classement de G. Murray ap. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 668).

Il est inutile de revenir sur ce que O. Müller avait déjà montré dans ses *Euménides* avec une pénétration singulière (notamment pp. 144-146) et sur ce que M. Glotz a définitivement établi en analysant le sens religieux de l'αἴδεσις (*Solidarité*, pp. 95 et s.). L'idée commune de dette, dans un sens idéaliste, rend concevable que l'exécution, la servitude pénale et la composition proprement dite soient sinon équivalentes, du moins homogènes pour le sentiment religieux. On aura observé que dans la ποινή-composition, nous ne pouvions faire qu'une place accessoire à l'idée du rachat proprement dit ; et nous étions suffisamment justifié par la généralité du sens de ποινή et par l'emploi homérique de ποινή τινος où le génitif ne désigne jamais le meurtrier ou l'offenseur (exemples recueillis par Glotz, *Solidarité*, p. 106, n. 2). Sans doute, « l'offenseur ne consent à fournir ce dédommagement que pour sauver sa vie » (Glotz, *l. c.*) ; sans doute aussi — hors de Grèce — nous voyons la composition varier selon le rang du coupable et non pas seulement selon le rang de la victime : mais le sentiment qui prédomine dans la notion est un sentiment religieux et collectif ; il ne peut émaner que de la famille de la victime.

Ζημία, au sens de composition, était donc de prime abord un terme idéaliste ; mais sa valeur religieuse s'est à la fois accentuée et déplacée, dans le groupe nouveau de la cité commençante. Et il nous est donné d'entrevoir la continuité entre les âges successifs de la morale. A l'âge du γένος, la composition, la ποινή au sens strict, est subordonnée à un acte religieux qui comporte deux temps forts : l'αἴδεσις, impliquant la *veneratio* à l'égard du meurtrier suppliant ; et la φιλότης, réalisant l'assimilation de celui-ci à la famille ; elle a donc pour fonction, en définitive, d'intégrer, au sens social du mot. Mais lorsque naît la cité, lorsqu'une société nouvelle manifeste son empire dans la généralisation des procédures de paix, dans l'établissement de tarifs de composition, dans la distinction des délits privés — par exemple du meurtre volontaire et de l'homicide involon-

taire — cette fonction, qui reste substantiellement la même, se trouve jouer dans un cadre plus large · et ce n'est pas seulement à la famille offensée, c'est à la cité qu'il s'agit d'intégrer ou de réintégrer l'offenseur. L'idée religieuse (256) se nourrit alors du sentiment de plus en plus défini de la souillure, et c'est dans un sens nouveau que la composition s'avère expiation.

Voilà où sont les origines de l'amende : de même qu'à Rome (257), elle eut pour modèle lointain le sacrifice imposé par le droit religieux à l'auteur d'homicide involontaire, de même en Grèce, l'influence delphique lui traça les voies en commandant une réparation pécuniaire au meurtrier repentant (258). De ses origines, l'amende quelque temps garde la marque : et c'est pourquoi elle est qualifiée, anciennement (259), de « sacrée » (ἱερὰ ζημία), pourquoi elle était payée aux temples (260), pourquoi elle revêtait la forme d'une consécration (261). Cette peine pécuniaire religieuse, elle n'est pas née spontanément puisque le mot ζημία, par tout son passé, nous

(256) On s'explique que le mot ζημία ait pu prendre un sens exclusivement religieux : dans les Thesmophories, il désigne un sacrifice expiatoire (Harpocration et Hésychius, *s. v.*; cf. A. Mommsen, *Feste*, p. 321 ; J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 129, avec une conjecture inutile sur l'étymologie) qui a lieu à la fin des fêtes en réparation des irrégularités ou fautes rituelles qui auraient été commises pendant leur cours.

(257) A Rome, la forme primitive de l'amende est l'amende en têtes de bétail : elle a son prototype dans la règle des XII Tables en matière d'homicide involontaire (VIII, 24 ; P. F. Girard, *Textes de dr. rom.*, p. 20) *si telum manu fugit plus quam jecit, aries subjicitur*, où le bélier est une victime substituée à la victime humaine (cf. O. Müller, *Eumen.*, p. 144). — La même espèce de *piaculum* a été étendue aux délits religieux (ainsi dans la loi sur le bois sacré de Spolète, Bruno, *Fontes juris romani*, p. 260, où toute infraction entraîne l'offrande d'un bœuf, plus une *multa* en argent, de 300 as, quand l'infraction a été consciente). — Le terme de *pœna*, qui désigne la réparation privée et qui est d'ailleurs emprunté au grec, « paraît avoir eu d'abord une signification religieuse » et « est probablement venu par la langue des sanctuaires » (Bréal, in R. E. G., XII, p. 301).

(258) Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 237 : Apollon « la fait consister (l'expiation), chaque fois qu'il le peut, à élever un sanctuaire : par là il donne aux Dieux leur part de la ποινή et aux juges la première idée de l'amende ».

(259) Par exemple Hérod., III, 52; sur la généralité du fait, cf. O. Müller, *Dorier*, I, p. 297. La réparation imposée par les prêtres égyptiens à quiconque tue involontairement un animal sacré est qualifiée aussi de ζημίη par Hérod., II, 65.

(260) La pratique nous est connue pour les temples de Corinthe, Patara, Amphipolis ; cf. O. Müller, *l. c.*

(261) L'idée était assez naturelle aux esprits pour expliquer la conduite de Thémistocle, cf. supra, p. 168.

renvoie aux âges de la vengeance familiale : mais là encore, la société nouvelle a repétri la pensée de la précédente. Fait naturel et attendu si elle consomme comme une synthèse des anciens groupes : par une institution dont les vieux âges lui avaient légué le modèle et le dessin, elle atteste sa solidarité à elle ; et instinctivement, les communautés qui se constituent par-dessus la cité et à son image, affirment et consacrent leur unité par l'établissement de ζημίαι (262) dont la signification première est indiscutablement religieuse.

VIII

Il y a lieu de nous résumer, et de conclure. Notre enquête s'est fondée sur un fait d'expérience : même interchangeables dans l'usage courant, les mots qui désignent une même réalité morale — en l'espèce, la peine — peuvent l'exprimer ou plutôt la faire percevoir sous des aspects différents : une force inconsciente qui se trahit dans l'emploi des termes, qui se traduit à l'occasion dans la statistique des formes verbales, atteste un certain départ dans la pensée : spécialement, la représentation objective et conceptuelle de la pénalité s'exprime avec une préférence visible dans plusieurs mots. — Or, que nous considérions dans le concept de peine l'idée de fonction ou l'idée de système, c'est aux mêmes résultats que nous a conduits l'enquête philologique. Un même mot τιμωρία désigne la vengeance du sang à l'époque primitive et, abstraitement, la pénalité à l'époque classique ; un même mot ζημία signifie d'abord vengeance ou réparation privée, et finalement amende. Les termes qui évoquent la pénalité sous son aspect rationnel se rapportent dans le principe à l'idée de la vengeance privée. Comment comprendre ce fait ? — Les résultats sont du même

(262) L'emploi du mot ζημία dans le cas d'une association entre cités — la ζημία consistant presque toujours dans une amende — semble consacré : il s'agit alors de communion proprement religieuse comme les Amphictyonies (Michel, n° 702, l. 25 et s. ; l. 43) ou de groupements comme l'Hexapole dorienne (Hérod., I, 144), d'alliances plus ou moins durables (Hérod., VI, 92), d'arrangements internationaux ([Andoc.], IV, 18 ; *I. J. G.*, XXXI, l. 6).

ordre que ceux qui avaient été obtenus par l'étude de la notion du délit : ils comportent une interprétation analogue.

D'abord, il ne s'agit pas d'un pur accident : la continuité est certaine ; l'histoire atteste que les notions et les sentiments qui entretenaient les vengeances familiales se prolongent obscurément, mais efficacement, au cours d'un développement régulier qui a permis la constitution d'une idée déjà à demi-moderne de la pénalité. L'idée de la vengeance, en élargissant jusqu'à la cité tout entière le cercle des sympathies passionnées qui l'entretiennent, rejoint la notion fondamentale de la *sacratio*. Mais elle la pénètre d'un esprit nouveau : par le fait qu'elle s'imposait ainsi aux assentiments, elle a nécessité la création de l'organisme juridique ; la société, obligée de monter, pour ainsi dire, un *mécanisme*, trouve en lui l'objet et le principe d'une pensée rationnelle.

Nous avons reconnu, aussi bien, l'influence du facteur économique. La place qu'occupe l'amende dans le droit pénal, ce qu'il y a même de presque intempérant dans l'application générale des catégories monnaie et dette, comment en rendre compte sans rappeler l'économie nouvelle et sa jeunesse vigoureuse ? Mais il y a dans le droit un idéalisme que l'économie n'explique point et qui, bien plutôt, utilise les notions économiques. Même de l'idée de dette, le contenu est moral dans son principe, et proprement religieux. Le facteur économique est une condition, il n'est pas une cause.

Ce qui domine, en définitive, le processus intellectuel, c'est un processus sentimental : la reconnaissance, par le groupe de la cité, des croyances qui animaient les groupes antérieurs et plus étroits. Synthèse psychologique comparable à celle qui se manifeste quand une classe grandissante impose des représentations nouvelles à la société nouvelle qu'elle informe. C'est en effet toute une pensée inédite qui s'épanouit. D'abord s'atteste un adoucissement de la pénalité : l'existence d'un mécanisme judiciaire, expression de la cité, a pour effet d'amortir la violence primordiale du besoin de répression ; conscients comme ils étaient, les Grecs reconnaissaient combien le *retard* — et la procédure est un retard — use la passion de vengeance (263) ;

(263) Voir notamment Thucyd., III, 38, 1.

d'où cette impersonnalité moins véhémente que soulignent parfois les désignations de la peine. En outre, le droit de la cité, qui suppose tout ensemble la dislocation de l'ancien groupe familial et le renouvellement de ses croyances prolongées, fait saillir comme essentielles désormais les catégories du délit contre les personnes et de l'auteur individuel du délit. L'idée antique des réparations nécessaires se continue en un sens nouveau, et commande ainsi l'apparition d'une pensée individualiste qu'elle ne comportait pas par elle-même. C'est ce qu'on peut établir par un exemple que nous savons privilégié : celui de la τιμωρία du mort ; par la τιμωρία subsistante et transformée, la notion de l'individu commence à s'affirmer, à la fois dans la personne d'une victime et dans la personne d'un coupable.

1° La famille n'a maintenant qu'un rôle plus ou moins subordonné dans la répression de l'homicide, puisqu'elle ne réalise sa vengeance que par l'intervention active de la cité et puisqu'en définitive, c'est de la cité qu'il s'agit de rétablir la sécurité religieuse et morale. Avec la dislocation du γένος et l'adaptation nécessaire des croyances antiques, que pourrait signifier la τιμή familiale ? Elle se résorbe. Mais la pensée de la victime se détache, un sentiment spécial de « pitié » s'adresse à elle (264) : la τιμωρία τῷ ἀποθανόντι devient chose plus personnelle, elle est moins une réparation pour la famille qu'une réparation pour l'individu (τιμωρία ὑπὲρ τοῦ ἀδικηθέντος) (265). Ainsi se dessine l'idée d'une valeur propre de la personne : au respect du vivant, la société prélude par le respect du mort. Cet individualisme commençant explique que la notion du sacrifice à la victime, loin de s'effacer à l'intérieur d'un groupe aussi large et avec une certaine régression des vieilles représentations religieuses, affirme encore son empire sur les cons-

(264) Ant., I, 21 : τοῦ ... τεθνεῶτος ... ὃς ἄξιος καὶ ἐλέου καὶ βοηθείας καὶ τιμωρίας παρ' ὑμῖν τυχεῖν.

(265) Pour cet emploi favori du passif ἀδικεῖσθαι, cf. n. 57. L'expression τιμωρία ὑπέρ τινος, représentant le concours de la famille et de la cité en faveur de la victime, puisqu'elle ne s'emploie que sous un régime de justice organisée (cf. p. 149), fait naturellement apparaître le sentiment propre de la cité et accuse ainsi le respect collectif du mort, de l'individu victime.

ciences (266). — Il y a plus : par la τιμωρία du mort, l'individualisme retentit quelque peu sur l'ensemble du droit pénal. La δίκη ψευδομαρτυρίων, institution du IVe siècle, a vraisemblablement son point de départ dans la γραφὴ ψευδομαρτυρίων (267), intentée par les parents du mort contre qui avait provoqué par faux témoignage, dans un procès public, la mort d'un innocent ; et cette γραφή nous reporte à la crise juridique et morale qui marque la fin du Ve siècle, qui rétrécit encore l'intervalle entre l'homicide et le délit public, et qui, dans une question de crime d'État comme le renversement de la démocratie, dressait au premier plan des préoccupations collectives l'horreur des condamnations à mort illégales.

2° Encore que la notion d'une solidarité familiale passive se soit effacée de bonne heure et que nous ne l'atteignions plus que par conjecture, tout de même, dans le plein régime du γένος, l'idée du meurtrier, d'un sujet individuel de la vengeance se dérobait, nous l'avons vu, derrière le sentiment impérieux d'une satisfaction inéluctable. Il n'en est plus ainsi : c'est l'offrande *d'un coupable* qu'exige la victime, et l'auteur des *Tétralogies* formule le principe religieux qui est l'antithèse frappante de la religion préhistorique (268) : poursuivre un innocent, ce n'est pas « faire honneur » à la victime, et le fantôme redoutable de celle-ci se dresse contre pareille forfaiture. Depuis que s'est évanouie la τιμή familiale qui requérait la τιμωρία primitive, depuis qu'une nouvelle solidarité, religieuse aussi, s'est substituée à l'ancienne, l'institution juridique tend les pensées vers l'auteur individuel de l'homicide. La πρόρρησις, interdiction religieuse formulée par la famille, vise un inculpé (et même affirme un coupable). L'appareil du juge-

(266) Non pas, bien entendu, dans les institutions — encore y a-t-il des « survivances » notables indiquées par Platon, *Lois*, IX, 872 B, Eschine, II, 87-8 — mais dans les consciences tout au moins ; toute action de meurtre, comme le manifestent spécialement les *Tétralogies*, vise à satisfaire l'ἀλιτήριος de la victime.

(267) Sur l'existence de cette dernière, cf. E. Leisi, *Der Zeuge im Att. R.*, p. 128.

(268) [Ant.], IV, α, 4 : ἡμεῖς τε οἱ τιμωροὶ τῶν διεφθαρμένων, εἰ δι' ἄλλην τινὰ ἔχθραν τοὺς ἀναιτίους διώκοιμεν, τῷ μὲν ἀποθανόντι οὐ τιμωροῦντες δεινοὺς ἀλιτηρίους ἕξομεν τοὺς τῶν ἀποθανόντων προστροπαίους (cf. δ, 10, où le texte est altéré, mais la pensée certaine ; II, δ, 2).

ment est destiné à localiser la culpabilité. La διωμοσία, serment contradictoire des deux parties, se manifeste comme une procédure religieuse entre deux individus. Du même mouvement, la notion de l'intentionnel devient essentielle au concept de délit : là encore, en s'inscrivant dans les institutions de la cité, la pensée antique dessine une représentation toute nouvelle ; et il se trouve que le serment de l'accusateur, ce préliminaire, cette annonce de la τιμωρία — et conçue dans la forme traditionnelle —, par le seul mot ἀποκτείνειν implique l'idée de la préméditation (269).

(269) Lys., X, 11 : ὁ μὲν διώκων ὡς ἔκτεινε διόμνυται ; cf. Ant., V, 11, ... ὡς ἔκτεινα (dans une affaire de φόνος ἑκούσιος), et I, 28.

DEUXIÈME PARTIE

L'ATTEINTE A LA PERSONNE

Jusqu'ici nous avons pu noter un rapport étroit entre le développement de la pensée rationnelle et l'affirmation de l'individu ; et nous avons aperçu que cette connexité entre deux processus mentaux s'expliquait par un processus social qui les domine : le passage du γένος à la πόλις, — progrès dans le sens de la complexité et progrès de l'Etat. Ces données générales, il s'agit de les vérifier, mais aussi de les préciser dans les deux études qui vont suivre.

La première concerne l'atteinte à la personne dans le droit pénal des Grecs, spécialement des Athéniens. Sans doute, les délits privés d'outrage à l'individu n'occupent dans ce droit qu'une place tout à fait subordonnée ; sans doute, l'injure comme délit public apparaît chose bien particulière et presque exceptionnelle. Mais le terme qui désigne cette injure-là est le terme ὕβρις, prestigieux et dramatique : dans la conscience des Grecs, il appelle de longs échos.

L'ὕβρις a beau rester étroitement localisée dans le système du droit : elle revendique une place centrale dans les sentiments de la société. Si elle n'est pas pour le droit, elle est pour la morale une catégorie. Par là s'élargit sa signification juridique elle-même : simple accident de la pénalité, semblerait-il, que la répression de l' « injure » ; mais derrière, commence à

se dessiner, timide encore et inconsistante, une notion moderne et abstraite : celle du respect de l'individu. D'une idée aussi grave, surprendrait-on la naissance et comme le secret ? Pour l'investigation philologique, c'est un objet qui vaut la peine.

Aussi bien, la présente étude se raccorde à celle qui précède par un lien direct. Sur deux points, le terme ὑβρίζειν se laisse assez bien comparer avec le terme ἀδικεῖν : comme ἀδικεῖν, il prend — au moins dans la langue populaire du droit, sinon dans le vocabulaire technique — une valeur générale : on voit du reste ὕβρις joint à ἀδικία comme un synonyme avéré (1) ; — comme ἀδικεῖν, il associe, dans une unité passablement contradictoire à première vue, une notion objective et une notion subjective ; le mot ὕβρις a pour ainsi dire deux pôles : il tend d'une part vers l'idée du désordre cosmique ; de l'autre, vers le sentiment de la lésion personnelle dans ce qu'il peut avoir de plus mesquin (2). — Il sera donc légitime de nous appuyer sur des résultats déjà acquis, d'y puiser même des suggestions nécessaires.

Ceci posé, définissons le sens et marquons l'unité de nos recherches. Que les notions morales soient des réalités objectives, c'est pour nous un postulat fondamental : nous n'admettons pas qu'elles se créent ni ne varient au gré ou à la fantaisie des esprits individuels. Il suit de là deux conséquences : l'une, c'est qu'il faut avoir en vue, comme premier objet d'explication, la forme juridique que ces notions ont pu revêtir et où elles nous apparaissent consolidées et solidifiées ; l'autre, c'est qu'une espèce délictuelle comme l'ὕβρις suppose toute une psychologie que nous n'inventerons pas, et qui se trouve déposée dans la langue même : elle suppose en surface, si l'on peut dire, un système d'idées et de sentiments caracté-

(1) Platon, *Soph.*, 229 A ; *Polit.*, 308 E ; *Lois*, I, 630 B ; II, 662 A ; III, 691 C ; IV, 713 C ; VI, 775 D ; 777 D ; X, 906 A-B ; Aristote, *Pol.*, VII, 12, 1316 b 22 ; cf. Schol. Aristoph., *Ach.*, 348. — Platon, *Lois*, X, 884 A, se sert du mot ὕβρεις pour désigner différentes espèces du délit public.

(2) Ὑβρίζειν est souvent employé pour désigner une injure verbale *quelconque* : ceci contrairement au droit, où cette dernière n'est même jamais réprimée ; particulièrement, Hypér., *C. Dém.*, *s. f.* ; [Plat.], Lettre III, 319 B. Pour la facilité avec laquelle est employé le mot, cf. les exemples d'Aristophane : *Gren.*, 21 ; *Nuées*, 1299 ; *Guêpes*, 1417 et s. ; 1441 ; *Plut.*, 1042-4. — Ὕβρις désigne l' « insolence » au sens banal dans Platon, *Lois*, VI, 774 C.

ristiques du moment social où elle s'est produite, et, en profondeur, tout l'inconscient d'une tradition à la fois prolongée et renouvelée par l'évolution de la société.

En d'autres termes, il faut étudier en elle un présent qui la justifie et un passé qui la fait comprendre : le présent, dans ὕβρις, c'est la solidarité vivante de la cité qui pour l'individu s'intéresse ou se passionne; le passé, ce sont les représentations qui furent associées dans le principe aux désignations multiples de l'outrage.

CHAPITRE PREMIER

LE DÉLIT PUBLIC D'INJURE

La loi sur l'ὕβρις nous est conservée dans le *Contre Midias*, Dém., XXI, 47 (3). Elle porte qu'en cas d'ὕβρις commise sur la personne d'un homme, d'une femme ou d'un enfant, libre ou esclave, il y aura lieu à action publique, ouverte à qui voudra. L'action est « estimable » : le tribunal fixe la peine que mérite le condamné dans sa personne ou dans ses biens.

L'ὕβρις est un délit public. Mais quel délit ? Question très débattue, question fondamentale. Dans un état de société antique, il semble *a priori* que l'atteinte à la personne de l'individu ne dût provoquer qu'une faible réaction de la communauté ; c'est ce qu'on apercevrait dans le système des délits privés (4) : ils ne font jouer qu'une solidarité négative en quelque sorte. On peut donc s'étonner de voir réprimer l'ὕβρις, même commise sur un esclave (5), par voie d'action publique,

(3) Le texte transmis dans la *Midienne* est considéré comme authentique : sur la question, cf. Lipsius, *Att. Recht*, p. 422, n. 8 ; au contraire, une prétendue loi sur l'ὕβρις insérée dans le *Contre Timarque* d'Eschine est unanimement considérée comme apocryphe. — Il y avait une seule loi sur l'ὕβρις (Dém., XXI, 35, 46 ; Eschine, I, 15, 17) : l'expression de νόμοι ὕβρεως, qu'on rencontre parfois dans les textes, ne doit pas induire en erreur.

(4) Nous entendons ici délits privés au sens restreint, au même sens que le droit romain.

(5) La loi citée par Démosthène le dit formellement : Ἐάν τις ὑβρίζῃ εἴς τινα... τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δούλων. Athénée, VI, 92, 266-7, renforce le témoignage de Démosthène de ceux d'Hypéride (1er discours *contre Mantithéos*) et de Lycurgue (*Contre Lycophron*) dans des plaidoyers perdus : la loi devait fournir un *locus communis*. — Rapprocher l'expression de Platon, *Lois*, VI, 777 D : ὕβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας. — Les textes n'autorisent nullement la distinction faite par R. Mücke (*De iniuriarum ex iure attico gravissima*, Göttingen, 1872) qui prétend que seule l'ὕβρις δι' αἰσχρουργίας (viol) commise contre un esclave était réprimée par voie de γραφή. Cf. Lipsius, p. 427. — Voir n. 10 et, pour le cas du *Contre Nicostratos* dont R. Mücke tire surtout argument, p. 188.

et qu'elle soit traitée comme un attentat si grave qu'elle peut entraîner la peine de mort (Lys., fr. 124 ; Dém., XXI, 49, cf. 176 ; LIV, 23 ; Din., C. *Dém.*, 13). Et voici qui accuse le problème : à côté de la γραφὴ ὕβρεως publique, il existe une δίκη αἰκίας privée qui ne donne lieu qu'à une réparation pécuniaire ; or, de distinguer les actes ou circonstances qui fondent l'une ou l'autre, c'est ce qui paraît bien malaisé : d'après les témoignages mêmes de nos auteurs, on dirait les deux actions interchangeables ([Dém.], LIV, 1 ; Isocr., XX, 5 ; 15).

La loi sur l'ὕβρις était citée par Hypéride à l'occasion d'une δίκη αἰκίας (Athénée, *l. c.*). Les commentateurs anciens s'y perdaient : ainsi Denys d'Halicarnasse (cf. Lipsius, p. 421, n. 4). — Les deux mots, dans l'usage courant, sont pris l'un pour l'autre : chez Aristote, *Rhét.*, I, 12, 1273 a 10 sq., II, 24, 1402 a, l'ὕβρις est définie l'action de porter les premiers coups dans une rixe, ce qui est justement la définition juridique de l'αἰκία. D'ailleurs, la langue parlée, pour désigner des voies de fait quelconques, préfère visiblement ὕβρις à αἰκία : ce dernier, en dehors de l'acception juridique, est bien plus rarement employé au IVe siècle, et tel orateur — Eschine, à qui ὕβρις est familier — n'en offre aucun exemple. On s'explique que les lexicographes aient recours à ὕβρις pour définir αἰκία : cf. Bekker, *Anecd.*, I. 355 : αἰκία, ὕβρις ἔμπληγος.

Trouvera-t-on dans la matérialité même des actes d'ὕβρις et d'αἰκία le fondement de la distinction ? C'est impossible. A la rigueur, on pourrait taxer de sophisme l'argumentation de Démosthène prétendant (*Contre Conon*) que son client, roué de coups par une bande de fêtards, eût pu recourir à la γραφὴ ὕβρεως, qu'il abandonne, par préférence à la δίκη αἰκίας, qu'il intente. Mais en définitive, chaque fois que nous voyons définir l'ὕβρις, nous n'y trouvons pas d'autres éléments matériels que dans l'αἰκία : positivement, elle consiste dans le fait de frapper (8) ; négativement, la γραφὴ ὕβρεως et la δίκη αἰκίας excluent l'injure verbale toutes deux (9). Il est vrai qu'il y a une autre variété de

(8) C'est ce qui résulte du *Contre Midias* et du début du *Contre Conon*. Peut-être faudrait-il élargir quelque peu cette définition, mais au bénéfice de l'ὕβρις elle-même : Pollux, VIII, 76 (Hypér., fr. 98) parle du fait de cracher à la figure : cf. Lipsius, p. 423-4 ; on a indiqué aussi (Hitzig, *Iniuria*, München, 1899, p. 41) le fait de déchirer les vêtements, d'après Luc., *Anach.*, II. Et ceci suggère un rapprochement avec Démosthène, cf. n. 34.

(9) Pour la γραφὴ ὕβρεως, voir Meier-Schömann-Lipsius, p. 394 ; Hitzig, p. 42 ; Lipsius, p. 423-4. — Même les injures à un magistrat dans l'exercice

l'ὕβρις : l'attentat à la pudeur, le viol (10). Mais le viol est à l'ordinaire réprimé par une δίκη βιαίων (11), purement privée elle aussi, et qui ne tend non plus qu'à une réparation pécuniaire. De là une autre difficulté qui ne paraît pas avoir été signalée, et qui, pour être parallèle à la première, n'en est que plus grave.

On cherchera à définir l'ὕβρις par un élément spirituel, et on croira le trouver dans la volonté du délinquant : on dira qu'il y a ὕβρις quand il y a intention d'outrager, *animus injuriandi* (12). Et de fait, Démosthène, dans le *Contre Midias*, insiste sur ce qu'il y a de particulièrement grave, de socialement inadmissible dans la volonté décidée et froide de ravaler l'honneur d'un individu par des voies de fait (13) : en quoi certes il

de ses fonctions ne sont pas réprimées par cette voie : Dém., XXI, 32; il n'est pas question non plus d'injures adressées sur la scène soit à un individu (contre Böckh, *Staatsh.* [3], I, p. 478, n. *c*, qui interprète son témoignage très arbitrairement) soit au peuple (malgré Schol. Aristoph., *Ach.*, 348) : cf. Croiset, *Litt. gr.*, III, p. 593. — Quant à la δίκη αἰκίας, elle s'intente exclusivement pour des coups (πληγαί), plus ou moins graves d'ailleurs (Dém., LIV, 13) : cf. Isocr., XX, 1 ; Dém., XXIV, 50 ; XLVII, 15, 36, 40, 47; LIV, 18, 28. Cf. les définitions des grammairiens.

(10) Le second Argument de la *Midienne*, § 10, parle d'une ὕβρις δι' αἰσχρουργίας comme d'une des trois espèces de l'ὕβρις (les deux autres étant ὕβρις διὰ πληγῶν et ὕβρις διὰ λόγων) : et ὕβρις, au sens d'attentat à la pudeur, est assez fréquent dans la langue ; par exemple, Lysias, III, 5, 11, 12, 15 ; Dinarque, I, 23 ; Plutarque, *Qu. conv.*, 654 E. Mais la construction juridique qu'on trouve dans l'Argument est tout arbitraire : la troisième espèce d'ὕβρις est une invention de grammairien ; quant aux deux autres, il n'y a pas lieu, à vrai dire, de faire entre elles la distinction profonde que ferait un moderne. Coups et viol sont également des actes de « violence » : en droit romain, le viol n'est qu'une espèce de l'*injuria*, et il est frappé d'une amende de 25 as (cf. Huvelin, *Iniuria*, p. 461-4). Il en est de même dans les droits germaniques (cf. Schrader, *Reallexikon*, p. 581).

(11) Harpocration, *s. v.* βιαίων (Il n'est pas question d'autre action privée ; on indique parfois la δίκη αἰκίας, mais sans fournir de référence : Meier-Schömann-Lipsius, p. 397). Le viol ne donne lieu alors qu'à des dommages-intérêts, augmentés d'une amende égale : Lysias, I, 32-34 ; Plutarque, *Solon*, 24 ; cf. Dém., XXI, 44. — Sur la « violence » (βία) essentielle à l'αἰσχρουργία, cf. Hitzig, p. 40 et n. 6.

(12) Thonissen, *Dr. pén. de la rép. ath.*, p. 264 ; Meier-Schömann-Lipsius, pp. 646-8 ; Caillemer in *Dict. des Ant.*, III, p. 308 ; Thalheim in Pauly-Wissowa, I, 1007; Lipsius, p. 425.

(13) Dém., XXI, 41 (βεβουλευμένως) ; 72 ; 23; ὕβρεις καὶ ἀτιμίας, cf. XVIII, 205, même alliance de mots. — De même, XLIV, 9 : les moqueries outrageantes constituent l'ὕβρις ; [Platon], *Def.*, 415 E : ὕβρις · ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα ; Arist., *Rhét.*, I, 13, 1374 a 13 : οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξεν πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἕνεκά του, οἷον τοῦ ἀτιμάσαι ἐκεῖνον ἢ αὐτὸς ἡσθῆναι (cette définition même indique combien la notion d'ὕβρις, dans la conscience réfléchie, reste indéterminée et inconsistante) ; II, 2, 1378 b 23 sq.

paraît d'accord avec le sentiment commun. Mais on dit bien la même chose en matière d'αἰκία. Quand Démosthène parle de l'ὕβρις outrageante dont se sont rendus coupables Conon et ses amis, il ne s'agit pas de celle qui fonde une γραφὴ ὕβρεως, mais de celle qui entre dans l'αἰκία même ; et Isocrate (XX, 5), en pareil cas et dans le même sens, définira très bien l'ὕβρις par l'αἰκία, l'acte de « déshonorer ».

Et puis, l' « honneur » d'un esclave, qu'est-ce ? L'esclave peut cependant être la victime d'une ὕβρις (14). Lipsius a bien senti la difficulté ; mais lui qui se défie parfois des interprétations des anciens, et qui ne voit que tirade oratoire dans les développements de Démosthène (XXI, 48) sur la « philanthropie » des Athéniens, accepte trop facilement l'explication d'Eschine (I, 17) : à savoir que le législateur, en interdisant l'ὕβρις à l'égard des esclaves, voulait qu'on s'abstînt d'autant plus et à plus forte raison de l'ὕβρις à l'égard des hommes libres. En réalité, il est impossible de voir une sorte d'appendice à la loi dans une disposition qui attesterait une tout autre conception de l'ὕβρις que sa prétendue définition juridique. Au reste, on notera que, chez les anciens, l'interprétation, tantôt utilitaire, tantôt sentimentale, varie d'un auteur à l'autre : Eschine indique le calcul du législateur ; Démosthène, l'humanité bien connue des Athéniens ; le pseudo-Xénophon (*Républ. des Ath.*, I, 10) invoquait la difficulté de distinguer les hommes libres et les esclaves, dans une ville comme Athènes où les conditions sociales ne se marquent point d'un signe extérieur et où l'erreur est toujours à craindre, chez qui frappe. Rien de moins cohérent que tout cela.

Au demeurant, comment comprendre l'*animus* ? Comme intention pure et simple ? L'ὕβρις se trouve donc sur le même pied que l'αἰκία, qui exclut (Hitzig, *Iniuria*, p. 8) les lésions involontaires. — Comme préoccupation de déshonorer ? Mais si la société s'intéresse relativement peu, en général, aux offenses subies par un particulier, comment soutenir qu'elle sera spécia-

(14) Ce n'est pas lui qui intente l'action, naturellement : la question pourrait seulement se poser pour l'esclave public (cf. Waszynski, *Ueber die rechtliche Stellung der Staatssklaven in Athen*, in *Hermes*, XXXIV [1899], p. 560, n. 1). — En tout cas, la notion est tout autre qu'en cas de procès privé où il y a lieu à δίκη βλάβης dans l'intérêt du maître lésé dans sa propriété.

lement révoltée par ce qu'il y a de plus subjectif dans l'outrage? Sans compter qu'il s'agit, au témoignage d'un Démosthène, d'une chose presque impondérable, l'intuition infaillible, mais inexprimable et instantanée, de qui se *sent* outragé.

Il n'est que de voir comme Démosthène (XXI, 72) en parle.

« Ce ne sont pas les coups qui provoquent l'indignation, mais le déshonneur; ce n'est pas le fait d'être frappé qui est le plus intolérable pour des hommes libres — bien qu'il le soit — mais le fait de l'être dans une intention d'outrage. Car il y a bien des circonstances, Athéniens, dans l'acte de celui qui frappe, que la victime même serait souvent incapable de rapporter à autrui : c'est l'attitude, c'est le regard, c'est la voix... ».

Rien ne fait mieux sentir, et malgré qu'il en ait, l'antithèse entre la notion individuelle et subjective et la notion objective et sociale de l'injure — et que la première ne saurait fonder la seconde.

Chez le délinquant, d'autre part, l'élément psychologique à quoi l'on recourt comme élément d'incrimination — la volonté réfléchie — n'est guère appréciable en l'absence de critères objectifs. Il est du reste aussi peu certain que possible, car le terme d'ὕβρις, même dans son emploi juridique, ne paraît pas exclure du tout l'idée d'emportement. Démosthène ferait juger le contraire : Démosthène ergote (15).

Mais serait-il besoin de toutes ces discussions, si nous ne devions en retrouver plus tard le bénéfice? Aux yeux mêmes des contemporains, la γραφὴ ὕβρεως peut ne supposer aucun *animus injuriandi* : et il est singulier qu'on n'ait pas relevé, à cet égard, le cas pourtant bien connu du *Contre Nicostratos* où nous voyons l'ὕβρις presque délit objectif ; les adversaires s'attendaient à ce que l'enfant libre qu'ils avaient envoyé commettre du dégât sur le bien d'autrui fût pris pour un esclave et, comme tel, battu : dès lors, ils intentaient la γραφή ([Dém.] LIII, 16).

En fin de compte, aucune vraie distinction entre l'ὕβρις et

(15) Là-dessus, Hitzig, p. 37. — Dans l'usage courant du mot, l'ivresse même peut être associée à l'ὕβρις : [Ant.], IV, α, 7; δ, 6; Esch., II, 4; Philippidès in Meineke, *Fr. Com. Gr.*, fr. 4; cf. Platon, *Lois*, VI, 775 D; ceci opposé à Dém., XXI, 74 : ὕβρει καὶ οὐκ οἴνῳ τοῦτο ποιοῦντος. Ὕβρις dans le délire dionysiaque : Eurip., *Bacch.*, 113. — Démosthène lui-même se contredit : XXI, 41.

l'αἰκία si l'on accepte trop complaisamment des commentaires d'avocats. Il semblerait qu'il ne reste plus qu'à dénoncer l'insuffisance du critère habituel, ou même à faire comme Hitzig qui, voyant l'essentiel de l'ὕβρις dans la seule violence, en vient à déclarer les deux actions interchangeables. Solution bien pauvre ; car de conclure simplement, comme ce dernier auteur y invite, que l'ὕβρις est appréciée délit public en tant que la « violence » met en péril les intérêts collectifs, c'est répondre à la question par la question : n'est-ce pas le *sentiment* social qui, dans le même moment, réprouve l'ὕβρις et affirme la solidarité de l'individu et de la cité? Pas plus ici qu'ailleurs, le droit pénal n'est gouverné par un calcul de la raison. — Parfois enfin, on se résigne à la discrétion des formules qui ne résolvent rien : dans l'une des actions, la victime *insisterait surtout* sur la matérialité même du délit ; dans l'autre, sur l'*animus injurandi* (16). Ce qui n'est d'ailleurs pas confirmé par les textes.

Ces réponses, il est vrai, enferment un sentiment juste. Il est bien certain, d'après ce que nous venons de voir, qu'il n'y avait pas de distinction *théorique* entre l'ὕβρις et l'αἰκία. Le langage parlé, la conscience immédiate pouvaient les confondre, ils les confondaient. Quand le législateur avait porté la loi ἐάν τις ὑβρίζῃ, il n'avait pas autrement défini cette ὕβρις. Une observation s'impose qu'il est permis d'invoquer ici. On a souvent noté un désaccord entre la loi qui punit l'ὕβρις commise contre un esclave et un passage d'un discours démosthénique déjà cité, d'où il résulte que le maître d'un esclave, dans un cas ordinaire, n'aurait pas songé un instant à intenter la γραφὴ ὕβρεως. Et on a répondu — justement — que celle-ci, en faveur d'un esclave, n'était pas usuelle (Meier-Schömann-Lipsius, pp. 400-401). Mais de cette réponse il faudrait tirer la morale : quand donc la γραφή avait-elle lieu — si grave qu'à en croire Démosthène, elle entraîna de nombreuses (faisons la part de l'exagération oratoire, et disons : plusieurs) condamnations à mort ?

A la vérité, il n'y a point de norme *a priori* : mais c'est l'affaire des tribunaux, des grands jurys, de dégager un senti-

(16) Pour ces diverses solutions : Caillemer dans l'article Αἰκία du *Dict. des Ant.* ; Hitzig, pp. 39-40 ; Thalheim dans l'article Αἰκία du Pauly-Wissowa.

ment collectif (17). La procédure même de la γραφή est, à cet égard, instructive. La loi dit : « Quand l'accusé sera déclaré coupable par l'Héliée, on estimera immédiatement la peine qu'il paraîtra mériter dans sa personne ou dans ses biens ». Il n'y a donc pas ce débat contradictoire qui a lieu dans les autres actions « estimables », chaque partie proposant sa τίμησις et le tribunal statuant comme arbitre entre les deux (18) : sitôt la condamnation prononcée, le jury fixe la peine, conformément à un sentiment impérieux et immédiat. Et qui intentait l'action savait bien devancer plus ou moins, pressentir cette impression sociale : c'est ce qui explique que tout ensemble il affirme dans certains cas son droit d'intenter une γραφὴ ὕβρεως et que pratiquement il se contente d'une δίκη αἰκίας. Il pouvait recourir à la première, oui : mais il ne s'y risquait pas (19). Affirmé par la collectivité, le sentiment reste sentiment : il ne se traduit pas directement en concept, il demeure mal défini pour la conscience des individus, des sujets parlants. Voilà une première donnée certaine : elle est instructive en elle-même; elle est d'accord avec ce que nous a appris l'histoire du terme; et elle nous prépare à aborder le problème avec la liberté nécessaire.

Ce qu'il faut déterminer, c'est le moment où la notion d'ὕβρις apparaît pure et dans toute son intensité. Nous nous rappelons qu'il y a une parenté étroite entre les termes ἀδικία et ὕβρις. Or, le point culminant de l'ἀδικία, d'où il est possible d'associer l'idée du délit en général et de l'atteinte à un particulier, nous l'avons trouvé dans les grandes réunions, toujours religieuses à quelque degré, où s'exalte la solidarité du groupe social. Ne serait-il pas possible de rapprocher jusqu'au bout les deux notions qui nous ont paru analogues ?

D'abord, l'idée collective que le terme ἀδικεῖν suggérait tient

(17) Ceci indiqué, mais indiqué seulement par Lipsius (p. 421) qui n'en tire pas les conséquences.

(18) Cf. Lipsius, p. 438, n. 38.

(19) L'accusateur qui ne poursuivait pas ou qui n'obtenait pas le cinquième des voix était passible, conformément au droit commun, d'une amende de 1.000 drachmes : la loi sur l'ὕβρις le dit formellement (on l'avait contesté sans raison suffisante : cf. Drerup, *Ueber die bei den attischen Rednern eingelegten Urkunden*, 1897, p. 299; Lipsius, p. 429).

à toute la structure de la pensée juridique : dans le régime de la cité, nous la voyons se recréer, pour ainsi dire, en des manifestations qui apparaissent d'abord spéciales ou de circonstance, mais qui, rapprochées, nous révèlent une certaine continuité psychologique : interdiction spéciale de l'ἀδικία commise contre un individu dans des fêtes religieuses, défense d'opérer saisie ou *manus injectio*, institution d'une procédure spéciale, la προβολή, pour proscrire tous désordres, toute violence individuelle dans certaines cérémonies, lois d'Évègoros et autres pour le même objet.

Il existe deux espèces de προβολαί : l'une, contre tout ce qui offense l'εὐκοσμία des cérémonies religieuses; l'autre, contre la sycophantie et les fausses promesses au peuple. De la première espèce, nous connaissons : la προβολή pour les Dionysies de la ville (la loi qui la concerne est citée en partie dans Dém., XXI, 8), — c'est celle du *Contre Midias*; la προβολή pour les fêtes des Mystères (Dém., XXI, 175); la loi d'Évègoros, citée dans Dém., XXI, 10 et dont P. Foucart (*Rev. de Phil.*, I [1877], pp. 168 et s.) a établi l'authenticité, étend aux Dionysies du Pirée, aux Lènaia et aux Thargélies le principe admis pour les grandes Dionysies : elle interdit la saisie et la *manus injectio*, même au cas de protêts : μὴ ἐξεῖναι μήτε ἐνεχυράσα., μήτε λαμβάνειν ἕτερον ἑτέρου, μηδὲ τῶν ὑπερημέρων, ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. On en rapprochera le second décret amphictyonique relatif aux artistes dionysiaques, *C. I. A.*, II, 551, l. 84. Le sentiment développé par les réunions religieuses a pour résultat une immunité soit temporaire, soit locale : ce dernier cas dans la collation du droit d'asile au τέμενος d'Athèna Niképhoros (reconnu par les Étoliens *à l'occasion des jeux Nikèphoria*; Michel, n° 291, l. 17 et s.) : interdiction, ἐντὸς ὁρίων, de la *manus injectio*, ἄγειν, de la saisie, ῥυσιάζειν, des « contraintes violentes », ἀποδιάζεσθαι, de l'exécution d'une caution, διεγγυᾶν (cf. *B. C. H.*, V, 372 et XIV, 19); il est à noter que la solidarité nationale s'élargit ici en solidarité internationale, comme dans le cas du meurtrier écarté des ἱερὰ ἀμφικτυονικά, Dém., XXIII, 37-38. — C'est la même pensée qui se reflète, à l'inverse, dans la procédure d'*excommunication* qu'est la πρόρρησις : on interdit au meurtrier les réunions religieuses et les *lieux* de réunion (Dém., XX, 158).

Il semble d'ailleurs que cette pensée tende, au IVe siècle, à se cristalliser en institutions : celle de la προβολή pour les grandes Dionysies n'est pas antérieure aux dernières années du Ve siècle (Lipsius, p. 212, n. 116); elle est antérieure, d'autre part, à la loi d'Évègoros, qui en est comme l'extension, et, comme le dit formellement Démosthène (XXI, 175), à la προβολή des mystères. Auparavant a dû exister un régime de répression moins organisée, et qui devait justement avoir la γραφὴ ὕβρεως pour instrument : cf. [Xén.], *Rép. des Ath.*, III, 5 : διὰ χρόνου δὲ διαδικάσαι δεῖ ἀστρατείας, καὶ

ἐάν τι ἄλλο ἐξαπιναῖον ἀδίκημα γίγνηται, ἐάν τε ὑβρίζωσί τινες ἄηθες ὕβρισμα, ἐάν τε ἀσεβήσωσι. Ainsi, une pensée propre à la cité s'affirme en elle, prend corps de plus en plus : Démosthène, XXI, 35, parle du ἱερὸς νόμος relatif aux Dionysies comme venant renforcer la répression organisée par voie de γραφὴ ὕβρεως.

On peut dire que nous voyons se dessiner, au moment et par la vertu d'une association solennelle, une certaine idée du respect de l'individu. Ou bien l'individu bénéficie d'une protection, d'une *immunité* temporaire ou définitive contre les effets réguliers d'une justice antérieure à la cité et que l'association nouvelle veut plus ou moins dépasser : amnistie pour qui tue accidentellement dans les jeux publics; interdiction de la *manus injectio* au cours des fêtes (20). Ou bien les offenses qui atteignent l'individu sont particulièrement réprouvées : le vol commis dans les gymnases est puni beaucoup plus sévèrement que le vol ordinaire (21); les injures verbales ordinaires qui, du

(20) L'origine lointaine de cette interdiction doit sans doute être cherchée dans une pensée primitive : la séparation rigoureuse entre la vie sacrée et la vie profane fait réprouver tout ce qui apparaîtrait comme un mélange, comme une contamination insupportables (cf. Dém., XXIV, 29); les pratiques qui sont propres à la seconde ne doivent pas avoir lieu au cours de la première. Mais des idées nouvelles se sont insinuées dans l'institution : la violence des procédures garantissant le privilège du prêteur ou du propriétaire suscite, à des instants privilégiés, une réaction spéciale. On pourrait même se demander si la suppression de la contrainte par corps, à Athènes et à Rome, n'a pas une semblable origine.

(21) Ce vol là est une des variétés du vol aggravé : il peut être puni de mort (Dém., XXII, 113-114). Il s'agit alors de tout autre chose que dans le cas du voleur de nuit dont l'exécution est permise à la victime : ici, c'est le privilège préhistorique de la famille (Glotz, *Solidarité*, pp. 304 et s.) qui se perpétue et qui d'ailleurs se limite (Glotz, art. Klopè dans le *Dict. des Ant.*, p. 827); la mise à mort est un acte de vengeance; et la vengeance n'est plus légitime si elle est, volontairement ou non, différée (d'où l'interdiction de porter des armes dans la procédure de la φώρα, perquisition faite au domicile d'un détenteur possible : Glotz, *Solidarité*, p. 205; à Rome, le *furtum nec manifestum* entraîne la composition obligatoire; sur le rapport entre la répression du délit privé en droit romain et le degré de légitimité attribué au sentiment de vengeance, cf. P. F. Girard, *Manuel*[3], pp. 391-4); le même principe est admis pour l'adultère : dans le cas où le coupable n'est pas mis à mort sur le champ, le droit du mari victime cesse d'être absolu. Tout autre est le cas du vol commis dans un gymnase : il s'agit là d'une réaction de la collectivité qui, dans un moment de socialité plus intense, se révolte et, par suite, sympathise avec une victime individuelle. Et il s'agit aussi d'une vraie peine, dont l'institution paraît bien postérieure au régime de la vengeance familiale, car la même circonstance aggravante a lieu

temps de Solon, ne paraissent pas donner lieu encore à une réparation judiciaire, sont proscrites par Solon quand elles ont lieu dans un endroit public au cours d'une cérémonie religieuse (22).

N'est-il pas dès lors à présumer que l'ὕβρις intense, celle qui est sentie comme délit public et comme attentat majeur (23), c'est celle qui est perpétrée au cours d'une grande réunion et spécialement d'une fête religieuse? Les textes confirment cette manière de voir : la *Midienne* notamment, en dépit des digressions, des ergotages et de ces contradictions dont la pensée consciente ne pouvait se débarrasser, laisse clairement voir le véritable *lieu* de la notion : Démosthène, chorège, frappé lors des Dionysies en présence des Athéniens assemblés, est par excellence une victime de l'ὕβρις (Dém., XXI, 47; 51 ; 51-55).

Démosthène se sert constamment du terme ὕβρις pour désigner l'outrage intolérable dont il a été victime : même au point de vue juridique, on aperçoit, à travers ses discussions, que c'est le seul terme, en définitive, possible. C'est la loi sur l'ὕβρις que cite l'orateur, pour fixer la notion du délit ; et, après l'avoir commentée, il ajoute : « Si donc j'avais subi ces outrages sans être chorège, Midias devait être condamné pour ὕβρις : mais il me semble que, si on le condamnait en outre pour impiété, ce serait toute justice ». Le *délit* d'ἀσέβεια n'est ajouté ici que sous forme dubitative, l' « impiété » venant renforcer l' ὕβρις en tant que celle-ci est commise contre un χορηγός; de fait il y a là un élément un peu spécial, sur lequel d'ailleurs Démosthène n'insiste particulièrement que dans ce passage, §§ 51-55; la *majestas* du peuple est offensée dans un de ses représentants privilégiés, et le cas est parallèle à celui du magistrat outragé

pour le vol commis dans un port, et elle est formulée dans la même loi (Dém., *l. c.*). Cf. Michel, n° 694, l. 75 et s.

(22) Cf. Böckh-Fränkel, *Staatsh*³. I, p. 444-5 ; Hitzig, p. 26-27; Meier-Schömann-Lipsius, p. 629. Pour la loi même, Plut., *Solon*, XXI (voir notes 143 et 144). — Platon, qui prolonge cette pensée de façon instructive — contrairement au droit (Glotz, art. Κακήγορια dans le *Dict. des Ant.*, p. 789), mais peu importe ici — étend la défense à l'agora (*Lois*, XI, 935 B).

(23) Visiblement, la distinction n'était pas nette dans les esprits : Dém., XXI, 25, semble ranger la γραφὴ ὕβρεως parmi les actions privées ; il se contredit, 28 : καὶ γραφὰς ἰδίας... καὶ γραφὴν ὕβρεως. Ces avocasseries ont égaré Brewer qui, dans une construction universellement critiquée (*die Unterscheidung der Klagen nach attischem Recht*, Wien, 1901), voudrait établir entre, les actions privées et les accusations publiques au sens strict, une catégorie intermédiaire de γραφαὶ ἴδιαι.

dans l'exercice de ses fonctions, lequel ne procède pas par voie de γραφὴ ὕβρεως (voir n. 39). — Quant à la *notion* d'impiété, on comprendra qu'elle s'associe spontanément à celle d'ὕβρις ; d'où l'expression à demi technique de ἀσεβεῖν περὶ τὴν ἑορτήν (24).

Sans doute, l'accusation *Contre Midias* n'est pas une γραφὴ ὕβρεως : c'est une action consécutive à une προβολή, procédure spéciale destinée à faire mettre en cause les auteurs de violences dans les Dionysies ; mais cette προβολή a bien pour objet une ὕβρις : car l'essentiel pour nous, c'est que le jugement préliminaire du peuple avait ainsi qualifié l'acte de Midias (25). Il est même vraisemblable qu'au ve siècle, il y aurait eu, précisément, γραφὴ ὕβρεως (26) ; le cas de Tauréas, le chorège outragé par Alcibiade, le laisse assez voir (Dém., XXI, 147). Au demeurant, la définition, même subjective, de l'ὕβρις fait penser à une grande réunion : dans un texte déjà cité (Dém., XXI, 72 ; cf. [Andoc.], IV, 20), la présence de nombreux témoins oculaires n'est pas tant considérée comme élément de preuve que comme une hypothèse qui va de soi. Quant aux conditions où réagit la conscience publique, le jugement que nous disions les produit avec éclat : c'est dans ce jugement qu'il faut saisir la pleine valeur de l'ὕβρις, dans cette appréciation sociale que le mécanisme du droit devait susciter au lendemain même des fêtes et comme prolongeant le sentiment collectif qu'elles eussent fait surgir. Car la προβολή a lieu à la suite de ces fêtes — le dernier jour des Πάνδια dans le cas de la *Midienne* — elle est jugée dans le sanctuaire de Dionysos pour les grandes Dionysies et pour les fêtes prévues par la loi d'Évègoros (27).

(24) Dém., XXI, 199, 227 ; synonyme de ἀδικεῖν (= ὑβρίζειν) περὶ τὴν ἑορτήν : cf. [Xén.], *Rép. des Ath.*, III, 5, cité p. 191 ; Pollux, VIII, 46, à propos des προβολαί : ἐγίνοντο δὲ καὶ περὶ τῶν ἐξυβρισάντων ἢ ἀσεβησάντων περὶ τὰς ἑορτάς ; Schol. Eschine, II, 145, p. 307 : κατηγορία πρὸς τὸν δῆμον ἀσεβείας ἢ συκοφαντίας (ce sont les deux objets de la προβολή).

(25) Dém., XXI, 216 : ἐπειδὴ κεχειροτόνηται μὲν ὕβρις τὸ πρᾶγμ' εἶναι... ; cf. 218 : οὐ γὰρ ἐκ πολιτικῆς αἰτίας, οὐδ' ὥσπερ Ἀριστοφῶν ἀποδοὺς τοὺς στεφάνους ἔλυσε τὴν προβολήν, ἀλλ' ἐξ ὕβρεως, ἐκ τοῦ μηδὲν ἂν ὧν πεποίηκ' ἀναλῦσαι δύνασθαι κρίνεται.

(26) Cf. supra, p. 191.

(27) Dém., XXI, 8 ; 10 (ἐκκλησία ἐν Διονύσου). Cf. § 216, à la suite des mots cités note 25 : ...ἐν ἱερῷ δ' οἱ ταῦτα κρίνοντες καθεζόμενοι διέγνωσαν. Ce dernier terme

Ce serait peu, en apparence, que le témoignage d'un seul discours — et aussi bien, nous n'avons plus, dans les plaidoyers subsistants, une seule γραφὴ ὕβρεως proprement dite ; retenons pourtant que ce témoignage nous est donné presque involontairement et que, sous les expressions de l'orateur ou de la loi, nous pouvons ressaisir une pensée sociale plus ou moins inconsciente, la même qu'ailleurs nous avons vu se manifester. Mais de plus, nous connaissons le cas d'un individu condamné à mort comme coupable d'ὕβρις pour avoir violé une joueuse de cithare aux Éleusinies ; or, nous observions que le viol est généralement l'objet d'une δίκη βιαίων toute privée ; et dans les conditions ordinaires on attendrait peu que la κιθαρίστρια — justement une esclave, sans doute — eût vu mettre son « honneur » à si haut prix : mais l'acte avait été commis dans une fête religieuse (28).

Nous avons averti : il ne faut pas entendre que l'ὕβρις soit à définir, *comme espèce juridique*, par les voies de fait commises dans une assemblée solennelle : de définition, il n'y en avait pas. Même, il y avait lieu sans doute à γραφὴ ὕβρεως dans d'autres cas pourvu qu'ils fussent spécialement graves. Cette gravité singulière résidera notamment en ce que la victime a pour elle tout ensemble le prestige d'une valeur sociale et le prestige d'une faiblesse à protéger (l'ὕβρις à l'égard des mineurs de condition libre est particulièrement réprouvée) (29). D'une façon générale, quand nous sont rapportées des accusations publiques

semble indiquer une décision entre deux propositions contradictoires, Démosthène soutenant qu'il y eut ὕβρις, Midias le niant : rapprocher le διαγιγνώσκειν archaïque (*I. J. G.*, II, p. 13) de la loi de Dracon prononcé entre les διωμοσίαι contradictoires de l'accusateur et de l'accusé, et la valeur du préfixe δια- dans διωμοσία même, dans διαδικάζειν (G. A. Leist, *der attische Eigentumsstreit im System der Diadikasien*, Iena, 1886), dans διαμαρτυρία (Leisi, *der Zeuge im Att. Recht*, Frauenfeld, 1908, pp. 28-34) ; (cf. l'emploi de διαδικαζειν à propos de l'ὕβρις, [Xén.], *Rép. des Ath.*, III, 5, cité p. 191).

(28) Dinarque, *C. Dém.*, 23 : Θεμίστιον δὲ τὸν Ἀφιδναῖον, διότι τὴν Ῥοδίαν κιθαρίστριαν ὕβρισεν Ἐλευσινίοις, θανάτῳ ἐζημιώσατε. Sans doute à la suite d'une προβολή : cf. Dém., XXI, 175. Cette étrangère anonyme a tout l'air d'être une esclave : cf. Andoc., I, 12 (joueur de flûte esclave), et Ménandre, *Arbitr.* (personnage d'Habrotonon).

(29) [Dém.], LIII, 16, cf. p. 187 ; Ant., fr. 60 (Blass) ; cf. Dinarque, 23 (rapproché du texte cité à la n. 28) : ὑμεῖς Μένωνα μὲν τὸν μυλωθρὸν ἀπεκτείνατε διότι παῖδ' ἐλεύθερον ἐκ Πελλήνης ἔσχεν ἐν τῷ μυλῶνι.

de « violence », nous sentons se combiner, avec le sentiment de la dignité sociale, celui du respect de la famille et l'intérêt sympathique que la cité porte aux membres les plus faibles de la famille (30) : nous aurons du reste à revenir sur une variété de l'ὕβρις dont la notion a pour ressort le sens familial.

Ce que nous venons de voir en tout cas, dans l'observation d'un moment intense de la pensée collective, c'est où se manifeste la pleine réalité de l'ὕβρις en régime de cité, où il faut situer son principe moral, son foyer. Que maintenant, faute de précision juridique, les représentations que s'en font les individus soient inconsistantes, contradictoires et, en définitive, inadéquates le plus souvent, on le comprend de reste. La sensation de la réalité sociale n'est pas nécessairement plus exacte que celle de la réalité physique. Le terme même, de par toute son histoire, de par ses emplois courants, de par sa fonction même, a quelque chose de mystérieux et, en tout cas, d'indéfini; de plus, en tant qu'il exprime le sentiment subjectif de la victime d'un outrage, il prêtait, de la part de l'accusateur, à la confusion entre le délit proprement privé et un délit public ; enfin, une de ses significations les plus fréquentes est celle de volonté outrageante en tant que perverse, anti-sociale, anti-égalitaire, et cet élément, qui d'ailleurs pouvait entrer plus ou moins en ligne de compte dans l'appréciation du peuple-juge, devenait facilement prépondérant dans la conscience et dans l'argumentation de la victime.

Ainsi donc, c'est la société qui se sent atteinte par l'outrage. C'est parce qu'elle étend sa vertu vivante sur l'individu que l'individu peut élever la voix. Aussi la notion d'une *majestas populi* apparaît-elle souvent, à propos de l'ὕβρις (31); et de cette *majestas* le sens religieux s'aperçoit nettement dans ces

(30) Les circonstances qui entourent la γραφὴ ὕβρεως citée par Isée, VIII, 41 et 44, impliquent très nettement qu'elle fut intentée dans l'intérêt d'une famille et pour venger l'offense qui lui avait été faite; l'ὕβρις de Phormion (Dém., XLV, 3 et s.) est au fond de la même espèce (cf. n. 320).

(31) Par exemple Dém., XXI, 32 : ὅτι τοὺς νόμους ἤδη τοῦτο ποιῶν προσυβρίζει, καὶ τὸν ὑμέτερον κοινὸν στέφανον καὶ τὸ τῆς πόλεως ὄνομα; XXIV, 137-8; XLVII, 41. — L'ὕβρις comme offense au peuple : Aristoph., *Ach.*, 348 (cf. Schol.); 630.

textes où, parmi les actes d' ὕβρις reprochés à Alcibiade, celui-ci est relevé qu'il s'empara en fraude des ἱερά destinés à une cérémonie et s'en servit « avant la ville » ([Andoc.], IV, 29 ; Plut., *Alc.*, XIII, 2 ; cf. Platon, *Lois*, X, 885 A).

Ainsi, lorsque la victime affirme que toute la cité a été lésée avec elle, ce n'est pas là un appel oratoire aux sympathies individuelles : une chose collective a été atteinte par le délit, un principe social qui exalte momentanément la valeur de l'individu et qui, d'un acte le plus souvent médiocre, peut faire un crime capital. Ce principe, c'est le principe religieux (32) diffus dans toute la société (33) : il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le délit soit désigné d'un mot qui, très facilement, peut désigner le sacrilège. En effet, l'acte d' ὕβρις dans ces conditions doit s'apparenter au sacrilège : il attente à la régularité majestueuse d'une cérémonie. Instinctivement, Démosthène, accusateur de Midias, insistera sur ce qui devait l'entourer d'un respect religieux : la fonction qui lui était dévolue pour la célébration des Dionysies, les habits mêmes qu'il portait et que protégeait une espèce d'interdit (34).

Seulement, ce caractère religieux est attribué à l'individu (35), et à l'individu abstrait : essentiellement au citoyen (36),

(32) Au début du livre X des *Lois*, Platon nous offre comme un système des différentes modalités de l' ὕβρις : au premier rang, le délit proprement religieux, atteinte directe à la divinité; puis, d'autres espèces, qui représentent la dégradation continue d'un même principe ; — et, en dernier lieu, on arrive à l'offense commise contre un citoyen.

(33) Voir 1re partie, chap. I, § VI.

(34) Dém., XXI, 26 : ὅτε γὰρ χορὸς ἦν τῆς πόλεως, ἥ τ' ἐσθὴς τῆς ἑορτῆς εἵνεκα πᾶσα παρεσκευάζετο, ἐγώ θ' ὁ πεπονθὼς ταῦτα χορηγὸς ἦν.

(35) Dans le système même de la προβολή, on peut ne pas poursuivre après la sentence préjudicielle : Lipsius, p. 217 et n. 136. — Les derniers mots de l'article de loi cité Dém., XXI, 8, semblent admettre la faculté de transiger (autre interprétation chez Lipsius, p. 215, n. 128). — En tout cas, pour l'extinction possible des actions ὕβρεως, cf. Dém., XXXVII, 58 = XXVIII, 21.

(36) C'est dans la personne du citoyen que la solidarité religieuse de la πόλις trouve en quelque sorte son point le plus sensible. Cf. Platon, *Lois*, X, 885 A : τὸ πολιτικὸν ἂν εἴη ἑκάστου τῶν πολιτῶν ὑβρισθέν. — L'offense à la personne libre est ressentie avec une acuité particulière, surtout quand elle s'accompagne d'actes qui, rien qu'en eux-mêmes, avaient une valeur symbolique, celui d'enchaîner notamment : cas cités dans la note 29 ; de même, Dém., X, 27 ; XVIII, 205 ; XXII, 208 ; Dinarque, *C. Dém.*, 19. Cf. Arist., *Eth. Nic.*, IV, 5, 6, 1126 a 7.

mais aussi aux femmes, aux étrangers (37) et même aux esclaves qui peuvent être intégrés à la société religieuse qui célèbre une fête (38). Inversement, le délit d'ὕβρις se distingue de l'outrage à un prêtre ou à un magistrat (39).

Ainsi se posent les problèmes qu'il nous faut maintenant aborder. Cette valeur individuelle — si peu « individualiste » qu'il faille la concevoir — nous la rencontrons dans une société déjà avancée, et à un certain degré d'abstraction : elle n'a pas pu naître tout d'un coup ; elle est le développement d'un germe préexistant : dans quelles notions antérieures faut-il le chercher et, à celles-ci, quelle élaboration a fait subir la cité ?

(37) Dém., XXI, 175-6 : un Carien intente une προβολή à raison d'une prise de corps autorisée par jugement, mais exercée pendant les mystères : le peuple voulait condamner à mort. — La joueuse de cithare, chez Dinarque, *C. Dém.*, 23, était au moins une étrangère : de Rhodes.

(38) Les esclaves pouvaient être initiés aux mystères d'Éleusis, comme l'établit Rohde, *Psyche*, I, p. 286. — D'une façon générale, les esclaves peuvent au moins participer aux fêtes : [Dém.], LIX, 85 : τῶν ἱερῶν τῶν δημοτελῶν, εἰς ἃ καὶ τὴν ξένην καὶ τὴν δούλην ἐλθεῖν ἐξουσίαν ἔδοσαν οἱ νόμοι καὶ θεασομένην καὶ ἱκετεύουσαν εἰσιέναι.

(39) Dém., XXI, 32 : ἂν μέν τοίνυν ἰδιώτην ὄντα τιν' αὐτῶν ὑβρίσῃ τις ἢ κακῶς εἴπῃ, γραφὴν ὕβρεως καὶ δίκην κακηγορίας ἰδίαν φεύξεται, ἐὰν δὲ θεσμοθέτην, ἄτιμος ἔσται καθάπαξ.

CHAPITRE II

VALEUR PRIMITIVE DES TERMES DÉSIGNANT L' « OUTRAGE »

L' ὕβρις juridiquement définie, c'est le délit privé d'outrage à la personne devenant momentanément délit public (40). Mais, en principe, ὕβρις ne se distingue pas essentiellement d'autres termes comme αἰκία, κακηγορία, à certains égards βλάβη. Sans doute, le prestige plus impérieux qu'il exerçait sur les consciences explique assez qu'il ait pris place dans le droit pénal avec le sens que nous avons vu : en lui-même, pourtant, ce mot-là n'est que *primus inter pares*. Si une certaine idée de l'atteinte à la personne a pu s'épanouir en lui, ses conditions et ses origines doivent pouvoir se lire dans tous ceux du groupe.

Mais ce groupe lui-même rentre dans une catégorie : celle qui concerne les « délits privés ». A prendre cette expression dans un sens large, on sait qu'elle doit s'appliquer aux actes qui ne sont pas perçus comme offensant la collectivité, mais seulement un particulier : d'où poursuite personnelle et réparation personnelle. Or, considérés dans leur ensemble, les termes qui désignent les délits privés se répartissent à première vue, quant à la forme de pensée qu'ils supposent, en deux espèces : les uns, comme φόνος, τραῦμα, κλοπή (41), μοιχεία (42),

(40) Comme tel, hors de la sphère des obligations : le mot ὕβρις ne figure pas sur la liste des συναλλάγματα ἀκούσια (obligations délictuelles), dans Arist., *Eth. Nic.*, V, 5, 1131 a b et s.; au contraire, αἰκία. — Cf. Dém., XXI, 28 : τῇ πόλει παραχωρῶ τῆς τιμωρίας, καὶ τοῦτον εἰλόμην τὸν ἀγῶν' ἀφ' οὗ μηδὲν ἔστι λῆμμα λαβεῖν ἐμοί : donc, pas de dommages-intérêts (ce n'est pas d'ailleurs une règle absolue, même dans le système de la προβολή : cf. Dém., XXI, 176).

(41) Le mot κλοπή qui désigne aussi, spécialement, le vol commis au préjudice de l'État, n'est pas le terme primitif : le vieux mot qui signifiait voleur et qui se continue depuis l'indo-européen, c'est φώρ (cf. latin *fur*); il répond, par ses emplois isolés, à la plus ancienne conception, celle qui s'est conservée dans le droit — privilège de la famille — de mettre à mort le voleur de nuit (cf. Platon, *Lois*, IX, 874 B).

(42) A l'époque classique, le délit n'est pas considéré comme purement privé, puisqu'il existe une γραφὴ μοιχείας (Meier-Schömann-Lipsius, p. 406; Lipsius,

sont des désignations concrètes, ils présentent d'abord l'idée d'un acte matériel ; les autres, comme ὕβρις, βλάβη, αἰκία et même κακηγορία (43), sont des mots essentiellement « abstraits » : sans doute, ils évoquent des images plus ou moins précises en tant qu'ils s'appliquent à des délits définis ; mais en eux-mêmes, par leur étymologie et par leur sens général, ils ont une valeur indistincte et qu'on dirait même parfaitement vague.

Il n'y a pas seulement dualité dans le mode de pensée : il y a dualité dans les choses, et celle-ci est la raison d'être de celle-là. Les délits de la première catégorie ont leur origine dans le plus ancien état social : alors, ils atteignaient non pas un individu, mais tout un groupe familial dont ils provoquaient la vengeance. Les actes qui peuvent léser un γένος sont définis, nettement matériels en eux-mêmes, clairs et irrécusables comme est un meurtre (44). Le vocabulaire reflète cet aspect de la réalité. Non pas certes que des représentations morales et spécialement d'ordre religieux ne se surajoutent à la perception du fait matériel (45) : sans idéalisme, pas de droit, pas de langue juridique. Mais c'est un idéalisme dont le mot lui-même, au premier moment, fait abstraction. Et le mot est resté parce que, même reconnue et sanctionnée — à des degrés divers — sous le régime de la cité, cette délictuosité a gardé quelque chose de son origine (46).

p. 429 et 431). Mais c'est qu'alors l'adultère est conçu sous deux aspects : en un sens, il intéresse la cité, — il faut que la moralité familiale soit entretenue par la répression des délits contre les mœurs (dans le même esprit, une loi frappe d'atimie le mari qui reprend sa femme après le flagrant délit d'adultère : [Dém.], LIX, 88). La conception primitive, strictement familiale, apparaît aussi dans le droit de tuer le coupable, — c'est un ennemi de la famille : Lys., I, 25 ; cf. Xén., *Mém.*, III, 1, 15. — En lui-même, le mot paraît désigner, matériellement, l'acte sexuel (cf. Schrader, *Reallexik.*, s. v. Ehebruch).

(43) Dans κακηγορία (κακῶς ἀγορεύειν), l'élément essentiel est κακῶς, qui est aussi indéfini en lui-même que défini dans son application.

(44) Dans les langues indo-européennes, les termes qui désignent le meurtre — ils varient de l'une à l'autre — expriment presque toujours l'idée matérielle de « frapper » (voir Schrader, *Reallexik.*, s. v. Mord) : φόνος, en particulier, est de la même racine que θείνω (skr. *hanti*, frapper, tuer ; *ghanaḥ*, massue). — L'idée d'empoisonnement a eu quelque mal à entrer dans la notion du meurtre.

(45) Pour le meurtre, en particulier, on l'a vu suffisamment dans la première partie : à noter, chez les Slaves, la désignation du meurtre qui signifie » sang ».

(46) La vengeance du sang n'a lieu, en principe, que hors des limites de la famille : on sait que Robertson Smith a pu définir le clan arabe : le groupe à

Les autres délits privés signifient un autre moment social : ils atteignent proprement, ils ont atteint dès l'origine un individu. Comment furent-ils d'abord conçus?

Si les termes de la famille d'ὕβρις ont en principe cette valeur que l'on dit « abstraite », cela signifie que l'image d'un fait matériel y est obscurcie et même plus ou moins effacée par la notion d'une chose morale, d'une réalité quelque peu mystérieuse : l'acte réprouvé n'y est pas conçu en lui-même et pour lui-même. C'est de quoi témoigne toute l'histoire du mot ὕβρις. Et voilà une première donnée.

En voici une seconde.

Avec nos entendements modernes, tels que les a faits l'habitude d'un droit organisé, nous sommes portés à concevoir le délit privé sous un aspect surtout *passif*, comme la lésion qui appelle une réparation définie. Mais la vérité est que les notions dont nous traitons furent d'abord pensées par les Grecs comme notions *actives*, autant et plus que comme notions passives. C'est encore ce que l'histoire du mot ὕβρις nous a fait pressentir : si l'idée en est indéfinie, si l'on aperçoit que le contenu n'en saurait être épuisé par la somme des « injures » particulières dont l'individu peut être la victime, c'est justement que le terme fait penser à une certaine *puissance* de mal. Aussi bien, la syntaxe, si souvent instructive, ici encore révèle un certain mode de pensée. Dans le cas de l'injure par paroles, le phénomème est presque évident : le terme de κακηγορία, simple nom verbal, n'a point de valeur passive ; et de plus, le mot même n'étant pas technique dans le droit, la notion explicite est celle du *verbe actif* (κακῶς λέγειν). Quant aux autres substantifs, observons-en la construction; ils ont normalement un régime au génitif : ou bien ce régime désigne le sujet du verbe correspondant, ou bien il désigne la personne lésée, mais alors le substantif est encore un nom verbal dont le génitif représente le régime direct.

l'intérieur duquel il n'y a pas vengeance du sang. Il survit des traces de cet état primitif dans le droit d'Athènes qui considère le parricide comme chose tout à fait à part et qui même, au début, ne le réprime pas directement (Glotz, *Solidarité*, pp. 321-322). — Pour ce qui est du vol, on connaît le principe, formellement attesté en droit romain — et en droit français — qu'il n'y a pas *furtum* à l'intérieur d'une *domus*.

La distinction paraît d'abord bien délicate, presque forcée, et elle est en réalité profonde, entre ὕβρις τινός = l'ὕβρις dont quelqu'un est victime, et le même ὕβρις τινός = l'ὕβρις perpétrée contre quelqu'un : au second sens, l'ὕβρις désigne un fait, une *action*, et non pas un *état*; or c'est bien ce second sens qui apparaît, autant dire toujours, dans une pareille construction : du premier, nous n'avons relevé qu'un exemple, et il est tardif (Eschine, I, 188, ὁ τὴν τοῦ σώματος ὕβριν πεπρακώς, où il n'est pas même sûr qu'on ne puisse traduire : τὴν εἰς τὸ σῶμα ὕβριν). Ce qui montre que le substantif ὕβρις n'enveloppe en lui-même aucune idée passive, c'est que la victime ne dira jamais ἡ ὕβρις ἡ ἐμή ou ἡ ὕβρις ἐμοῦ : toujours ἡ ὕβρις εἰς ἐμέ.

D'ailleurs, confrontons le vocabulaire et les institutions : l'ὕβρις τῶν ἐπικλήρων, par exemple, ne saurait être poursuivie par la victime même, et elle peut l'être, en revanche, par un citoyen étranger à la famille ; la γραφή qui la vise implique la notion *active*. Dans tels exemples caractéristiques (47), le génitif ne saurait se rendre par la tournure correspondante du français : en grec, l idée active de l'ὕβρις peut légitimer ces deux emplois, si étrangement associés, ὕβρις τινός signifiant également : l'ὕβρις dont quelqu'un se rend coupable, et l'ὕβρις perpétrée contre quelqu'un.

En sorte que le second cas n'est pas moins instructif que l'autre. Ajoutons que l'objet même du verbe actif n'a pas besoin d'être conçu explicitement ou immédiatement : les emplois si nombreux, quelquefois plus nombreux que les autres chez un même auteur, de ὑβρίζειν tout court ou de ὑβρίζειν εἴς τινα, sont là pour en témoigner (48). Enfin, dans le mot

(47) Eschine, I, 17 : τῆς τῶν ἐλευθέρων ὕβρεως ; Isocr., IV, 114 : παίδων ὕβρεις καὶ γυναικῶν αἰσχύνας ; Hypér., *Disc. fun.*, 20 : γυναικῶν... παρθένων... παίδων ὕβρεις ; encore chez Polybe, VI, 8, 5 : ἐπὶ τὰς τῶν γυναικῶν ὕβρεις καὶ παίδων ἁρπαγάς ; le scholiaste d'Aristophane, *Ach.*, 348, semble nous transmettre la formule même de la γραφή de Cléon, en ces termes : ἀδικίας εἰς τοὺς πολίτας, ὡς εἰς ὕβριν τοῦ δήμου ταῦτα πεποιηκότος. — Noter aussi la valeur de αἰκία γονέων — outrage aux parents (au même sens que κάκωσις γονέων), Platon, *Lois*, IX, 881 D ; ἐπὶ βλάβῃ τοῦ δήμου dans une loi citée par Dém., XXI, 113, et qui est vraisemblablement du temps de Dracon (cf. Usteri, *Æchtung u. Verbannung*, n° 2, p. 5) ; l'expression ἐς βλ[άβη]ν τὴν Ἀθηναίων est restituée par Scala, *Die Staatsverträge des Altertums*, I, p. 64, dans *C. I. A.*, I, 42 ; Aristophane, dans une imprécation qui parodie de vieilles formules, *Thesm.*, 336-7 : ἐπὶ βλάβῃ τινὶ τῇ τῶν γυναικῶν. — Pour κακηγορία, construction identique, Platon, *Phèdre*, 243 A : διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν.

(48) Chez Eschyle et Sophocle, les emplois de ὑβρίζειν avec l'accusatif sont les moins nombreux (chez Eschyle, un seul exemple contre 4 du verbe employé absolument). Chez un prosateur du IVe siècle encore — chez Isocrate — nous notons : 13 exemples de l'emploi transitif ; 10 de l'emploi absolu ; 2 avec εἰς. Il

même qui semblerait exprimer plus que tout autre la notion passive de *damnum*, dans βλάβη, cette notion n'est point originelle (49), et elle n'apparaît bien qu'au IVe siècle où d'ailleurs elle se multiplie.

Ainsi, nous devons admettre que, dans le principe, la valeur de tous ces mots est active : or, si l'acte n'y est pas conçu essentiellement comme matériel, à quelles représentations faut-il faire appel pour rendre compte du sens « abstrait » et indéfini qui est le leur?

M. Huvelin (50) a montré que toute une partie du droit pénal et que toute une partie du droit civil (51) ont leur source dans des procédures magiques. Isolé et physiquement impuissant, l'individu recourra à la magie pour obtenir vengeance d'un tort qu'il sent réel, mais dont la force sociale ne lui assure pas encore réparation. D'où le rôle, en particulier, des *defixiones*, des *devotiones*, tablettes écrites où la victime d'une « injustice » s'en remet aux divinités infernales du soin de punir le « méchant » : de Grèce même, nous en avons un bon nombre. — A quoi il faut ajouter deux choses : l'une, que la magie est pénétrée de représentations religieuses, puisque son office propre est de dériver au profit de l'individu cette force concrète et indéfinie dont le prototype est offert par la notion désormais classique de *mana* ; l'autre, que la réaction aux actes réputés nocifs entraîne une conception magico-religieuse des actes nocifs eux-mêmes. Dans les termes qui nous intéressent, trou-

paraît probable que la construction transitive n'est pas la première en date, au moins quand le verbe est employé dans un sens fort : les lois portent toujours ὕβρίζειν εἴς τινα ou περί τινα (Dém., XXI, 47 ; XLIII, 75).

(49) Eschyle est le premier en date de nos auteurs qui offre un assez bon nombre d'exemples du substantif βλάβη : or ce substantif n'a jamais chez lui de sens à la fois matériel et passif, et dans la majorité des cas, la signification est essentiellement active (8 emplois sur 13 : *Ag.*, 1234 ; 1535 ; *Choeph.*, 956 ; *Eum.*, 491 ; 859 ; 889 ; 938 ; fr. 180). — Dans Plut., *Solon*, 24, l'expression βλάβη τετραπόδων (dommages *causés par* les animaux) est visiblement archaïque et doit avoir figuré dans le titre même de la loi de Solon.

(50) P. Huvelin, *Magie et droit individuel* (*Année sociologique*, X, pp. 1-47).

(51) Il y a d'ailleurs un rapport étroit entre cette partie du droit pénal et cette partie du droit civil : voir note 202. — Sous le terme ὕβρις en particulier, les actions κατά τινος du droit privé répressif et πρός τινα du droit privé restitutif furent d'abord confondues : Hérodote, I, 100.

vons-nous la trace d'une pensée religieuse primitive et constatons-nous, spécialement, des valeurs magiques?

Puisque ces termes désignent les atteintes mêmes dont l'individu est victime, nous n'attendrons guère d'y rencontrer, pour l'ordinaire, l'idée des forces sinistres que la réaction à ces atteintes met en jeu. Encore est-il qu'elle y apparaît quelquefois, et manifestement. — Dans l'étude du terme ἀδικεῖν, nous avons aperçu la notion d'une puissance, d'une sorte de *mana* néfaste que ferait précipiter l'acte d' « injustice » et dont l'efficace agirait suivant des lois plus ou moins définies — celles notamment d'un rythme mystique du temps et d'un talion nécessaire. Nous voyons maintenant dans quel ensemble se situe cette représentation. Et tout de suite, nous pouvons indiquer une analogie de plus entre l' ὕβρις et l' ἀδικία : il arrive que l' ὕβρις non vengée, au bout d'un certain temps, quelquefois très long, fait surgir une punition terrible.

Le cas le plus net est celui-ci : des jeunes filles sont outragées par des Spartiates, rapporte la tradition, dans la région de Leuctres ; longtemps après, au même lieu, une armée spartiate subit un désastre : Isocrate, VIII, 100 : διὰ τὰς ὕβρεις (cf. Diod., XV, 54, 3) τὰς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις, καὶ ταύτην (défaite de Leuctres) ἡττήθησαν. Le récit de Xénophon, *Hell.*, VI, 4, 7, atteste la vertu religieuse attribuée aux victimes et agissant *dans l'endroit même* où elles ont été violentées : un oracle assurait ὡς δέοι ἐνταῦθα Λακεδαιμονίους ἡττηθῆναι ἔνθα τὸ τῶν παρθένων ἧν μνῆμα αἳ λέγονται διὰ τὸ βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτεῖναι ἑαυτάς. — Le prétendu serment prêté par les Grecs avant Platées (Diodore, XI, 29 ; cf. Lycurgue, *C. Léocr.*, 81) est apocryphe (voir Rehdantz dans son édition du *Contre Léocratès*, pp. 171-3), mais on y trouve sans doute l'écho d'une pensée antique (cf. Isocr., IV, 156 ; Pausanias, X, 35, 2) : les temples détruits par les Perses, affirmait une tradition, ne devaient pas être relevés. « Pour attester éternellement l'impiété des Barbares », disent Isocrate et l'auteur du serment : derrière cette pédagogie moralisante, il y a l'idée que la vertu de l' ὕβρις — le sacrilège des Perses est une ὕβρις par excellence (Eschyle, *Perses*, 806 et s. ; Théognis, 775) — est retenue et conservée dans les ruines mêmes. — Le cas des jeunes filles de Leuctres rappelle la pratique bien connue, universellement connue, du suicide par vengeance (cf. Glotz, *Solidarité*, pp, 64-66) : le suicide fixe la puissance néfaste dégagée par l'acte d' ὕβρις, le démon du mort vient la renforcer ; notons que cette idée était encore reconnue et vivante au ve siècle ; la conscience morale acceptait que le droit la sanctionnât : Arist., *Rhét.*, I, 14, 1374 b 36 et s. : οἷον Σοφοκλῆς ὑπὲρ Εὐκτήμονος συνηγορῶν, ἐπεὶ ἀπέσφα-

ξεν ἑαυτὸν ὑβρισθεὶς, οὐ τιμήσειν ἔφη ἐλάττονος ἢ ὁ παθὼν ἑαυτῷ ἐτίμησεν.

Pratiquement, ce pouvoir de réaction peut se confondre avec celui qui est attaché à la malédiction : malédiction non publique, c'est celle qui n'émane ni du γένος (comme l'ἀτιμία primitive, ou proscription, et la πρόρρησις, excommunication lancée contre le meurtrier), ni de la cité (comme l'ἀρά classique, prototype de la loi pénale), mais bien et seulement de l'individu (52) : or cette malédiction-là et la *devotio* sont choses du même ordre. Souvent elles sont indiscernables. La *defixio* comporte toujours une malédiction, exprimée (53) ou sous-entendue; les Dieux infernaux étant immédiatement associés à l'auteur de l'imprécation, le même verbe peut avoir pour sujet ceux-là en même temps que celui-ci (54); le verbe καταδέω, le plus fréquemment employé, a parfois pour synonyme ἀνατιθέναι, lequel se dit de la *consecratio* en général, ou encore ἀνιεροῦν (55). C'est la notion du sacré, sous son aspect néfaste à la fois et actif, qui se retrouve dans la pratique des *defixiones*.

Mais, naturellement, c'est plutôt dans l'idée même de l'offense que nous devrons retrouver une pensée religieuse ou magique. L'induction se vérifie : dans toute la série de nos termes, nous saisissons la notion d'une force idéale, religieuse, et qui à l'occasion offense en la personne de la victime une réalité du même ordre. Ainsi se justifie, et en ce langage doit s'exprimer, la première de nos observations : si les termes dont il s'agit n'ont en eux-mêmes aucun sens matériel, c'est que la représentation religieuse, surajoutée à la perception, repousse d'abord l'image de l'acte positif pour s'imposer impérieusement aux consciences. Nous procéderons dans ce chapitre à une analyse des faits : nous tenterons ensuite une interprétation.

(52) L'ἐρινύς, malédiction de la mère ou du père, relève d'abord de la religion (chez Homère); mais, dans le moment de la dissolution du γένος, elle a quelque chose de mixte : elle tient à la fois de l'excommunication familiale et de l'imprécation individuelle.

(53) Wünsch, n° 77 = Michel, n° 1320, 7 : κατάρατος.

(54) Wünsch, n° 109 = Michel, n° 1325 : Μανῆν καταδῶ καὶ κατέχω · ὑμεῖς δέ, φίλαι Ηραξιδίκαι, κατέχετε αὐτόν, καὶ Ἑρμῆ κάτοχε κάτεχε Μανῆν.

(55) Ἀνατιθέναι notamment dans les *defixiones* de Cnide, cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 142. — C'est le mot employé pour la consécration, par exemple en matière de fondation, *I. J. G.*, n° XXIII (t. II, p. 62), D, 1, 10 ; cf. Ziebarth in *Ztschr. f. Rechtswiss.*, XVI, pp. 310-311. — Ἀνιεροῦν dans les *defixiones*, par exemple Michel, n° 1328 (Cnide); même emploi du verbe en matière de fondation : Michel, n° 1013, l. 12.

L'idée même de « violence » n'est pas pure et simple : outre que le mot βία, βίαια, peut désigner à lui tout seul une violence intolérable et *contraire à la religion* (ainsi dans Esch., *Suppl.*, 812; 821), outre que le verbe βιάζεσθαι peut s'employer absolument dans la langue religieuse pour signifier le fait de contrevenir à des interdictions rituelles (règlement du sanctuaire de Men Tyrannos : Michel, n° 988, l. 8), l'usage de l'expression βίαιος θάνατος, βιοθάνατος, retient une pensée religieuse : les êtres qui ont péri de « mort violente » recèlent une force utilisable pour la magie (cf. Wünsch, p. IV; Rohde, *Psyche*, II, p. 412; 414), et il y a là, simplement, dérivation de la pensée primitive suivant laquelle la victime d'un homicide devient une puissance redoutable. Même juridique, le terme est loin d'être indemne de cette pensée ; c'est le fait même de la « mort violente », quel qu'en soit le mode, qui provoque les mesures de sécurité religieuse et même, par suite, la mise en jeu de l'appareil judiciaire, — on le voit bien dans la législation platonicienne sur le meurtre : le principe fondamental, c'est que toute mort produite βιαίως appelle une purification nécessaire ; il est formulé par Antiphon, VI, 37. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer le pléonasme, qui n'en est pas un pour le sentiment, de βιαίῳ θανάτῳ ἀποκτείνειν, même dans des textes législatifs (Michel, n° 99, l. 35 ; *B. C. H.*, XII, 170).

La représentation primitive qui attribue une sorte de vertu religieuse à la « violence » se reflète dans l'existence d'une divinité Βία (L. Deubner dans le *Lexikon* de Roscher, III, 2, col. 2128). Elle transparaît dans le nom commun lui-même, qui peut désigner une puissance à la fois impersonnelle et active (Hom., *Od.*, XV, 329 ; cf. Hirzel, *Themis*, pp. 130 et s.). Et il en reste quelque chose dans le droit privé qui traite les βίαια comme une espèce de catégorie (G. A. Leist, *der Eigentumsstreit*, p. 26) et qui considère que la « violence » en général fonde une réparation au double (Dém., XXI, 44 ; loi de Charondas dans Hérondas, II, 46-48).

1. Ὕβρις.

Le terme d'ὕβρις, nous l'avons vu, est souvent associé à l'idée d'impiété, d'outrage envers les Dieux (56). Plus particulièrement, il désignera un acte positif, un attentat direct à la divinité ou à la religion (57). De là le sens de profanation,

(56) Lysias, fr. 173, 3 ; Isocr., XVI, 23; Platon, *Polit.*, 308 E; *Lois*, X, 884 A et s.; Michel, n° 735, 115 (opposé à ἀμελία); *Inscr. Gr. ins.*, II, 646 *a*, 24; *Inscr. Gr. Sept.*, I, 2725; Dittenberger, *SIG.*², 893, 23; 803, 98.

(57) Hellanikos, fr. 129 = F. H. G., I, 63; Thucyd., VI, 28, 1 (cf. Spratt dans son édition, p. 188 ; l'expression ἐφ' ὕβρει, que nous rencontrons ici, a changé de valeur au IVe siècle où elle est fréquemment employée au sens de l'ὕβρις subjective ; auparavant, dans ce dernier sens, ἐφ' ὕβριος chez Solon, XII, 11 : c'est que

sacrilège. Mais cette espèce de déduction que ferait ici un esprit moderne n'aurait de valeur que pour lui : on sait assez que l'idée de personne divine n'est pas essentielle dans la pensée religieuse (58); et chez les Grecs, au surplus, il ne manque pas de choses sacrées qui jouissent d'un prestige autonome, n'étant pas rapportées, ou l'étant par interprétation secondaire, à telle ou telle divinité : les tombeaux, par exemple, les arbres sacrés, etc., qui peuvent être offensés par une ὕβρις. En somme, ce qu'il y a de fondamental dans l'ὕβρις considérée comme faute religieuse, c'est l'« atteinte par actes ou paroles », suivant l'expression de Platon (59), à une chose sacrée. D'où la réprobation intense que provoquent parfois les « outrages » exercés, dans une fête religieuse, sur une chose insignifiante en elle-même : ils seraient βλάβη vénielle à l'ordinaire; par la vertu mystique qui leur est momentanément infuse, ils s'élèvent à la pire ὕβρις (Dém., XXI, 25-26).

Il subsiste une trace de cette conception religieuse dans la notion d'attentat à la pudeur (que désigne, nous l'avons vu, le mot ὕβρις) — mais guère plus que pour notre pensée morale (60). En général, la représentation primitive des puissances redoutables qui règnent dans le domaine des rapports sexuels, est passablement effacée. Cette régression de la pensée religieuse tient sans doute à la dissolution du γένος, au recul de la morale gentilice où cette pensée avait tout son empire; l'idée de l'attentat à la pudeur s'est constituée, sous le régime de la cité, autour de ces deux réalités : l'adultère, consommé à l'intérieur de l'οἶκος; le viol, commis hors des limites de l'enceinte familiale; ici comme là, c'est une δίκη interfamiliale, relativement « laïque », qui est en cause. D'où vient

l'ὕβρις subjective, au IVe siècle, est devenue l'intention d'outrager une personne; la valeur religieuse de ἐφ' ὕβρει est alors transposée); Pausanias, V, 21, 2; Schol. Dém., XIX, 281; Michel, n° 735, 202; Ziebarth, *Ztschr. f. Rtswiss.*, XVI, p. 268 (par extension, l'idée de sacrilège est appliquée aux entreprises législatives contre une fondation). — Nous avons vu l'ὕβρις des Perses profanateurs. — Dans Lysias, VII, 13, le sens est à la fois entre celui d'esprit de perdition et celui de sacrilège; cf. Dém., XXIV, 121.

(58) E. Durkheim, *Défin. des phén. relig.* (*Année Sociolog.*, t. II), p. 8 et s.; *Les formes élém. de la vie relig.*, p. 40 et s.; cf. Hubert-Mauss, *Mél. d'hist. des rel.*, p. XXXV et s.

(59) *Lois*, X, 885 B. Notre étude de la κατηγορία justifiera le rapprochement entre « paroles » et « actes ».

(60) Cf. Eschine, I, 29; 55; 108; 116; 163; 185; 188; Platon, *Lois*, I, 636 B; VI, 775 D.

que la pensée magique, dérivée de la pensée religieuse, n'apparaît guère en ce point (un peu seulement dans le mot βίαια, qui désigne le viol en droit privé), et se manifeste au contraire dans αἰκία, βλάβη, etc. ? D'abord de ce que l'idée magique, ailleurs intermédiaire entre l'idée religieuse et l'idée positive, ici n'a pas de raison d'être : c'est toujours avec des forces religieuses que le coupable entrerait en contact, et il en est bien ainsi, par exemple, dans le cas des jeunes filles de Leuctres ; de plus, c'est dans un domaine défini, tout à fait indépendant de celui-là, que l'idée du magique, nous le verrons, a pris corps : dans le domaine des premières relations économiques.

Mais non seulement l' ὕβρις offense une chose sacrée : elle est en elle-même une puissance (61) — une puissance sinistre ; elle est celle qui provoque la réaction redoutable et certaine que nous avons vue. C'est pourquoi, comme l'ἀδικία, elle est parfois rapportée à l'idée religieuse d'un ordre du monde, d'une φύσις qui commande le respect de ses lois (Platon, *Lois*, I, 636 B), d'un équilibre qui ne peut être rompu impunément (62). C'est pourquoi elle est si facilement représentée comme une force divine (63) dont la conception n'a rien pour nous d'inattendu. H. Usener a établi que, dans l'antiquité classique, les puissances religieuses sont d'abord pensées sous la forme de l'adjectif : elles sont autant de *Sondergötter* dont la réalité se définit entièrement par l'activité et ne s'élève que peu à peu à la forme personnelle. Même les noms abstraits de divinités — les plus anciens, bien entendu — ne font pas exception : on sait qu'ils sont apparentés aux adjectifs féminins en η, en ια, en ια, et que les noms d'actions en τις (σις) comme Νέμεσις, Λάχεσις, désignent facilement un être agissant. Ὕβρις apparaît quelquefois comme adjectif (Hésiode, *Tr. et J.*, 190 ; Esch., *Suppl.*, 817) ; il ne faut pas que la divinisation d' Ὕβρις comme puissance purement abstraite en apparence fasse illusion : ὕβρις était le nom d'*un* Satyre, dont un drame satyrique de Sophocle portait le titre (64).

Aussi bien, dans un pareil état de pensée, l'ὕβρις est une

(61) Cf. Hom., *Od.*, XV, 329 : τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.

(62) Eurip., fr. 128 : τὰς συμφορὰς γὰρ τῶν κακῶς πεπραγότων οὐπώποθ' ὕβρισ', αὐτὸς ὀρρωδῶν παθεῖν.

(63) Ὕβρις divinité : Roscher, *Lex.*, I, col. 2767.

(64) H. Usener, *Götternamen*, p. 372. Cf. chap. prélim., n. 1.

force qui s'apparente aux puissances de la nature (65), qui pénètre la nature même.

C'est par là que s'expliquent, dans le principe, les « métaphores » apparentes qui attribuent l'ὕβρις à des animaux (Hérod., IV, 120), ou à des êtres inanimés (Esch., *Prom.*, 77) ; ce n'est pas transfert du « moral » au « physique » : on conçoit une force religieuse qui, en elle-même, représente quelque chose de social, mais qui est immédiatement perçue comme universelle ; penser la société, c'est aussi penser la nature : des figures purement morales en principe, comme l'Érinys, sont aussi des figures du monde physique. De là Eschyle, fr. 360, παύσυβριν δίκην πυρὸς, et la métaphore consacrée, qui est à peine une métaphore, ὕβριν σβεννύναι, et qui s'éclaire par le rapprochement de l'inscription, citée par Hérodote, V, 77 (v. 3) : δεσμῷ ἐν ἀχλυόεντι σιδηρέῳ ἔσβεσεν ὕβριν (l'enchaînement est conçu comme un rite). — Toute cette pensée s'attestera de plus en plus : dans le domaine de l' ὕβρις prévaut l'idée plus ou moins obscurcie d'une force expansive comme est celle d' ἄτη ou celle de souillure, et le souvenir inconscient des rites apotropéiques comme ceux qui survivent çà et là dans la vie domestique (flagellation rituelle). Enfin, en vertu de ces représentations lointaines qui associent une puissance morale à l'ordre de la nature, on conçoit que tout un sexe — les femmes, êtres dangereux — soit atteint de l'esprit d' ὕβρις, exige la purification (Plut. *Qu. gr.*, 54).

Puissance multiple et indéfinie, mais concrète, l'ὕβρις se manifeste dans les affections du corps, s'épanouit en maladie mi-physique, mi-morale — le langage mystique de Platon (66) n'est ici qu'un témoignage, ou un souvenir. Elle possède la vertu religieuse de la contagion (Théognis, 305-8).

Que, dans ce tableau, on reconnaisse les traits caractéristiques de ces forces impersonnelles dont l'idée est à l'origine même de la pensée religieuse : on comprendra que ce soit toute cette pensée primitive qui, affirmée par le mot, retentisse à la fois dans la mythologie et dans le rituel.

Force sinistre, l' ὕβρις est devenue l'attribut des êtres ténébreux, monstres, Géants, Centaures : Théognis, 541-2 : ὕβρις, | ἥπερ Κενταύρους

(65) Héraclite, fr. 42 (Diels, I², 68), ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν, indique comme un souvenir, dans la pensée philosophique.

(66) Platon, *Lois*, VI, 775 D : pour l'œuvre de procréation, il convient εὐλαβεῖσθαι καὶ μὴ πράττειν μήτε ὅσα νοσώδη ἑκόντα εἶναι μήτε ὅσα ὕβρεως ἢ ἀδικίας ἐχόμενα : se méfier de l'ivresse, en particulier. — *Phèdre*, 238 A-C : ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον · πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές ; l' ὕβρις se reconnaît dans la γαστριμαργία, dans l'ivresse, dans l'amour.

ὠμοφάγους ὄλεσεν (on sait que l'ὠμοφαγία a une valeur religieuse, dans les rites dionysiaques); Pindare, *Ném.*, I, 50 : (Héraklès) ἄμυνεν ὕβριν κνωδάλων ; *Pyth.*, X, 35-6 : (Apollon) γελᾷ θ' ὁρῶν ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων; Soph., *Trach.*, 1095-6 (il s'agit des Centaures) : διφυῆ τ' ἄμικτον ἱπποβάμονα στρατὸν | θηρῶν, ὑβριστήν, ἄνομον, ὑπέροχον βίαν ; Isocrate, X, 26 : αὐτῶν (Centaures) τὴν ὕβριν ἔπαυσεν (Thésée). Tucker, note à Eschyle, *Sept*, 411, relève comme caractéristique essentielle des Géants l' ὕβρις ou ἀτασθαλία (d'après Hom., *Od.*, VII, 206 ; cf. IX, 275, sur les Cyclopes ; Bacchyl., XV, 62 ; Eurip., *Bacch.*, 541 ; 995). — Or ce sont là toutes figures d'une religion lointaine, qui avaient pris un aspect spécialement sinistre — infernal (67).

Etant une force, l' ὕβρις peut être utilisée : de là la fête des Ὑβριστικά que nous fait connaître, à Argos, Plut., *Mul. virt.*, 245 E-F ; tous les ans, en commémoration d'une victoire remportée par les femmes argiennes sur les Spartiates, on célèbre une cérémonie religieuse, dans laquelle les femmes prennent les vêtements des hommes, et réciproquement ; on reconnaît là des notions fondamentales : le port des vêtements et le changement de costume ont une vertu attestée (68) ; pour ce qui est, spécialement, du port des vêtements féminins par les hommes, on y reconnaît une idée qui transparaît dans certaine forme de l' ὕβρις, attentat aux mœurs : est considéré comme ἄτιμος *ipso jure* l'homme *muliebria passus* (69); seulement, dans le rite religieux, cette vertu est utilisée, sanctifiée. — La même pensée d'utilisation a lieu à un autre plan, dans le droit pénal commençant (70) : nous la retrouverons, notamment à propos du terme λυμαίνεσθαι.

Aussi bien, le mot ὕβρις ne pénètre pas directement dans la magie. Il la côtoie; quelquefois elle lui est sous-jacente : mais, par la supériorité qu'il a conquise sur les autres termes de la même espèce, la notion s'y manifeste sous une forme relativement abstraite ; comme nous l'indiquions, elle s'élève au rang d'une catégorie : sous elle peuvent s'ordonner les autres termes parce qu'elle atteste seulement sous un certain aspect de généralité la pensée religieuse qui les anime. Nous venons de reconnaître à cette pensée deux directions, dans l'idée de l'attentat au sacré et dans l'idée d'une force religieuse de nature néfaste.

(67) Cf. J.-E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 322-339.

(68) Hérod., I, 82 : changement, chez les Argiens, avec une vertu expiatoire ; chez les Spartiates, en action de grâces ; cf. aussi l'usage de αἰκίζω en matière de deuil, et n. 178.

(69) Cf. Hitzig, *Iniuria*, p. 41, n. 5.

(70) κολάσεις δι' ὕβρεως : Diodore, au sujet de la législation de Charondas, XII, 12, 2 ; 16, 2.

En étudiant les autres mots, nous atteindrons du concret : nous apercevrons ainsi le rapport entre ces deux idées, la pensée vivante qui se traduit en pratiques spéciales, et la dérivation du religieux qui rend possible la notion primitive d'une atteinte à l'individu.

2. Αἰκία.

De celui-là l'étymologie est transparente (71) : toute une famille de mots, ἀεικής (parfois αἰκής), ἀεικῶς (ἀϊκῶς), αἰκία (hom. ἀεικείη), ἀεικέλιος, αἴκισμα, αἰκισμός, est dérivée, avec α privatif, de la racine ϝεικ-, laquelle signifie « ressembler, paraître, paraître bon, être convenable » ; ἀεικής, contraire de ἐπιεικής, c'est ce qui n'est pas convenable. Cependant, on aurait tort de voir le sens primitif dans une notion morale tout abstraite ; il suffit de considérer que l'idée même de ce qui est « convenable » ou non est commandée par la représentation du rang social, et qu'en principe, par exemple, il ne saurait y avoir d'αἰκία à l'endroit d'un esclave (72) : de là, implicite dans le mot ἀεικής, la notion du respect qui s'adresse à une catégorie déterminée — au guerrier, au chef de famille, au citoyen, etc. — et dont l'origine ou du moins le premier état est à rechercher.

Est-ce que nous devons les lire dans ces termes eux-mêmes ? — Il se peut que nous ne rencontrions au point de départ qu'une notion morale concrète, mais morale purement, — αἰκίζειν, ce serait traiter de façon « indigne » certains individus —; ou bien,

(71) Boisacq, *Dict. étym.*, *s. v.* ἀεικής.

(72) Dans le droit athénien de l'époque classique, il est possible — ce n'est pas sûr — que la δίκη αἰκείας puisse s'intenter pour violences commises sur la personne d'un esclave (en sens contraires : Beauchet, *Hist. du dr. pr.*, II, p. 431, n. 2 ; Hitzig, p. 44, n. 3). En tout cas, cette δίκη n'assure réparation qu'au maître ; c'est le maître qui est lésé dans sa chose : la δίκη βλάβης s'intente normalement. — Aussi bien, dans un régime de droit organisé, le mot αἰκία en est venu à désigner, purement et simplement, les coups ; d'où la formule de la loi αἰκείης de Charondas, citée dans Hérondas, II, 46-7 : ἐπὴν δ' ἐλευθερός τις αἰκίσῃ δούλην | ἢ ἕλκων ἐπίσπηι... ; de là aussi Dém., X, 27, opposant l'αἰσχύνη pour l'homme libre et πληγαὶ χὠ τοῦ σώματος αἰκισμός pour l'esclave. Chez Soph., *Œ. R.*, 1153, αἰκίζειν n'a également, à l'égard de l'esclave, qu'un sens physique. — Chez Homère au contraire, l'αἰκία n'a lieu qu'à l'égard de personnes revêtues d'un prestige social, y compris l'hôte que protège un respect religieux.

qu'une notion toute matérielle, — αἰκίζειν aurait pris de très bonne heure le sens défini de « frapper, user de sévices », et, terme autonome désormais, n'aurait plus rien à voir avec sa valeur étymologique (73) : ce que sembleraient confirmer l'emploi courant du verbe et l'emploi juridique du substantif. — Mais en vérité, aucune de ces deux hypothèses n'est satisfaisante.

Dirons-nous qu'à son point de départ, la notion n'a qu'une valeur toute matérielle? Mais comment expliquer cette brusque rupture avec le sens étymologique? Et comment comprendre que ἀεικής, à côté de αἰκία et trop près de lui pour ne pas l'influencer (74), continue de signifier « indigne, révoltant » ou même « triste, lamentable », tout en suggérant à l'occasion, lui aussi, une idée matérielle? Physique et moral doivent être ici associés : et de fait, la plupart des emplois courants du mot αἰκία témoignent d'un sentiment passionné qui dépasse beaucoup la simple représentation d'un acte physique. Ajoutons que, même dans le droit où la notion devient positive, circonscrite, l'idée d'αἰκία ne saurait être ni épuisée ni même définie par l'expression stricte de « coups » ou « coups et blessures » (75) : car l'αἰκία, en tout état de cause, appartient à un domaine radicalement différent de celui du τραῦμα, matériellement tout voisin ; et, exercée sur un esclave, appelle une réparation au bénéfice du maître, comme offensé.

Parlerons-nous de notion purement morale? Ce serait s'en tenir à l'étymologie : mais il y a disproportion, vraiment, entre la valeur négative et modeste de ἀ-ϝεικής, ἀ-ϝεικεία, et le sens

(73) C'est l'idée que s'en fait Hitzig. Il note bien l'étymologie, mais ajoute (p. 3, n. 3) qu'Homère emploie déjà le mot « avec prédilection » au sens matériel : nous verrons ce que c'est que ce sens matériel.

(74) D'autant que le substantif est apparenté à l'adjectif : ἀεικείη (Hom., Hérod.), att. αἰκία (de ἀ-ϝικης, en rapport apophonique avec ion. ἀεικής) ont la même relation avec l'adjectif que tous les mots de cette catégorie ; sur ces substantifs abstraits en général, cf. Usener (supra, p. 208).

(75) L'αἰκία peut être blessure (Hitzig, p 3). Ce qui la distingue du τραῦμα, c'est que le τραῦμα est rattaché aux « crimes de sang » qui sont tout autre chose que le délit privé ordinaire, qui affirment des représentations religieuses d'une autre couche et qui mettent en jeu, au moment de la constitution de la cité, une solidarité sociale beaucoup plus active Rappelons que, dans le droit romain primitif, une chose aussi grave que la mutilation fait l'objet d'une action purement privée, *injuriarum* (cf. Arist., *Eth. Nic.*, V, 2, 1131 a 8 : la πήρωσις comme fondant une *obligation délictuelle*).

presque toujours accentué de tous les mots de cette famille (76). De plus, αἰκία et αἰκίζω le plus souvent (77), ἀεικής même parfois, comportent une représentation matérielle — frapper, mutiler, défigurer. L'idée morale, quand elle apparaît dans αἰκία, en fonderait difficilement le sens courant. Sans doute le sens étymologique de ἀεικής est un sens purement moral : mais il a fallu que cette valeur très générale se spécifiât, il a fallu, pour tout dire, une solution de continuité pour que pût se constituer la notion vivante de l'αἰκία : celle-ci est positive, non plus négative, et elle n'enveloppe pas nécessairement, tant s'en faut, une idée de blâme. — Parfois même, l'apparition explicite de l'idée morale n'a lieu que par une espèce de retour plus ou moins conscient à l'étymologie : on le voit dans un emploi homérique du mot ἀεικείη (78) où la valeur morale, presque moralisante, semblerait primitive; mais l'acte de Ktèsippos lançant un pied de bœuf sur Ulysse impose d'abord l'idée d'une sorte de sacrilège matériel (Ulysse n'ayant pas été atteint, l'ἀεικεία n'est pas consommée) sur la personne religieuse de l'hôte; et il y a toutes chances pour qu'il faille voir ici, dans la définition appuyée et comme diserte du sens, le travail réfléchi d'une pensée déjà mûre : ce qui s'accorderait avec le caractère récent, intellectuel de la langue homérique.

Puisque la valeur première de la notion n'est ni purement matérielle, ni purement morale, il s'agit de trouver ou de retrouver les représentations — religieuses sans doute — qui doublent l'image des actes concrets d' αἰκία ; mais, comme cette image est inséparable des termes que nous étudions, c'est bien,

(76) Il y a des cas où ces mots s'appliquent à des crimes abominables, et cela justement dans les emplois les plus anciens : *Théog.*, 166 (parricide compliqué d'anthropophagie).

(77) Constamment dans les plus anciens exemples. C'est plus tard que le sens devient imprécis : à l'époque classique, la valeur primitive s'est scindée, et de là vient qu'on trouve parfois un sens purement matériel (voir n. 72) et parfois un sens purement — et vaguement — moral (ainsi dans Isocr., IV, 154, où le contexte légitime pour αἰκισθείς la traduction : « indignement traité »). Un exemple comme Soph., *Ajax*, 401-3 (ἀλλά μ' ἁ Διὸς | ἀλκίμα θεὸς | ὀλέθριον αἰκίζει) est à mi-chemin entre la représentation primitive et la notion banale du IVe siècle : il retient encore l'idée d'une puissance religieuse (cf. n. 95).

(78) *Od.*, XX, 308-10, Télémaque à Ktèsippos : τῷ μή τις μοί ἀεικείας ἐνὶ οἴκῳ φαινέτω · ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια.

comme nous l'avons suggéré, l'idée verbale, le verbe lui-même, qu'il faut prendre pour point de départ. Ce qui justifie cette procédure et confirme, sur ce point particulier, une observation que nous avons déjà faite, c'est ce que la fréquence du verbe αἰκίζειν est en raison directe, et la fréquence du substantif αἰκία en raison inverse de l'âge des textes : ἀεικείη n'est attesté que deux fois chez Homère; αἰκίζω est fréquent chez Homère et encore chez les tragiques, rare dans la prose du ve et du IVe siècles : les orateurs dans leurs plaidoyers ne s'en servent jamais pour signifier l'acte, juridiquement défini, d' αἰκία ; le mot s'emploie alors presque par survivance, il n'a pas évolué parallèlement au substantif.

Or, chez Homère (79), le verbe ἀεικίζω ἀεικίζεσθαι n'a guère qu'un emploi : il s'applique aux outrages exercés sur le cadavre d'un ennemi (80). D'un sens aussi nettement défini et privilégié, il faut pouvoir rendre compte ; non pas qu'il soit forcément *le* sens primitif, — nous montrerons qu'il résulte plutôt d'une valeur générale ici spécialisée : mais puisque, dans les textes postérieurs, les αἰκίαι sont d'un autre ordre, il faut pouvoir retrouver un lien entre elles et les emplois homériques; et donc, c'est dans les représentations morales qui accompagnent ces derniers que nous devons chercher.

Si, en effet, l'outrage au cadavre n'était qu'un acte matériel de vengeance, on ne comprendrait pas qu'aux termes désignant par eux-mêmes des actes concrets, des sévices définis — la mutilation par exemple — s'ajoutât un terme comme

(79) Tous les exemples de l'*Iliade* présentent ce sens : XVI, 545 ; 559 ; XIX, 26 (dérivation à peine sensible : il s'agit de l' « outrage » des mouches au cadavre de Patrocle, que les vivants doivent pieusement conserver) ; XXII, 256 ; 404 ; XXIV, 22 ; 54. Cf. l'emploi de ἀεικείη, XXIV, 19 ; de ἀεικής, XXII, 395 = XXIII, 24 ; de ἀϊκῶς, XXII, 336 (l'αἰκία nettement opposée aux rites funéraires : σὲ μὲν κύνες ἠδ' οἰωνοὶ | ἑλκήσουσ' ἀϊκῶς, τὸν δὲ κτεριοῦσιν Ἀχαιοί). — Dans l'*Odyssée*, XVIII, 222, emploi différent, mais religieux : il s'agit de l'acte ou plutôt de la tentative, de molester un hôte. (Voir notes 78 et 96).

(80) La valeur homérique du mot se rencontre parfois, plus ou moins explicite, après Homère : αἰκῶς, Soph., *El.*, 102 ; αἰκεῖ, *ib.*, 206 ; αἰκίσματα, Eurip., *Phén.*, 1529, sens particulier et instructif : ce sont les corps mutilés eux-mêmes (la correction de Nauck, αἰκίσματα δισσῶν en αἰκίσματα νεκρῶν, est inutile) ; cf. αἰκίαις, Soph., *El.*, 486. — L'αἰκία homérique à fin de pénalité : Soph., *Ant.*, 206 ; [Lys.], VI, 26.

celui-là, que son étymologie ne prépare à exprimer ni la notion générale de ces sévices, ni le sentiment général de la vengeance. Mais en réalité, les sévices exercés sur le cadavre sont, en principe, bien autre chose qu'une satisfaction procurée à l'instinct personnel de la vengeance. Ils apparaissent réguliers et presque réglementaires. Ils ont une allure rituelle. C'est qu'ils ont, véritablement, un sens religieux, plus net que ne l'a chez Homère l'enlèvement des armes (81), dont la signification primitive s'est passablement effacée. Ils ne sont pas le fait de la cruauté toute pure ; ils servent la vengeance, mais la vengeance du mort (82), c'est-à-dire quelque chose d'idéal. Lorsqu'Achille les fait subir à Hector, ils ont le même sens que les sacrifices humains offerts à l'âme de Patrocle (83) ; Achille traîne le cadavre d'Hector autour du tombeau de sa victime, et il le traîne, comme rituellement, trois fois (*Il.*, XXIV, 16). Le nombre a évidemment par lui-même une signification : il est à rapprocher du nombre de *neuf* chiens sacrifiés et de *douze* Troyens égorgés sur le tombeau (*Il.*, XXIII, 173-176). Et le rite de vengeance a sa contre-partie dans le rite des funérailles : trois fois aussi les chars des Myrmidons avaient été conduits autour du cadavre de Patrocle (*Il.*, XXIII, 14). Voilà l'acte typique d' αἰκία (*Il.*, XXII, 395 = XXIII, 24). L'observation a d'autant plus de portée que, de pareilles αἰκίαι, le sens est généralement et nécessairement affaibli chez Homère : Homère ne connaît plus, ou veut ignorer, le « culte des morts » avec tous les développements où il s'épanouit dans les rites de la vengeance et que l'*Iliade* ne rappelle plus que

(81) La distinction a lieu dans le vocabulaire : « enlever les armes », chez Homère, se dit συλᾶν : voir chap. III, § II. Que d'ailleurs les mêmes représentations s'appliquent à l'individu et à ses armes, unis par un lien de participation religieuse, on le voit par l'emploi de καταικίζειν en parlant des armes : *Od.*, XVI, 290 = XIX, 9.

(82) *Il.*, XVI, 544-6 : Ἀλλὰ, φίλοι, πάρστητε, νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ, | μὴ ἀπὸ τεύχε' ἕλωνται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρὸν | Μυρμίδονες, Δαναῶν κεχολωμένοι ὅσσοι ὄλοντο) le verbe χολοῦσθαι désigne l'indignation obligatoire, principe du devoir de vengeance, cf. *Il.*, XXIII, 23).

(83) Par allusion à ce sacrifice, Homère emploie l'expression κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα, tout à fait parallèle à ἀεικέα μήδετο ἔργα de XXII, 395 = XXIII, 24, et où κακὰ a un sens purement actif, et non une valeur morale de réprobation : cf. infra, p. 217 ; et, sur l'analogie entre αἰκίζειν les mots de la famille de κακός, § 6.

par places, en manière de survivances et en sous-entendus isolés (84).

Il faut tenir compte ici d'une double condition : d'une part, la méconnaissance systématique d'Homère à l'égard de faits religieux qui, de son temps, ne laissaient pas de se perpétuer : et c'est ce que Rohde a fortement établi ; d'autre part, une profonde transformation morale dont l'époque homérique avait recueilli déjà le bénéfice : sous l'effet d'une solidarité plus intime entre les clans et, de bonne heure, sous l'effet même d'une solidarité hellénique, on est venu à proscrire l'αἰκία exercée sur le cadavre de l'ennemi (voir l'épisode de la νεκρῶν ἀναίρεσις, *Il.*, VII, 408 et s.) ; c'est le principe qui est pleinement admis à la fin du vi^e siècle : Hérod., IX, 79 (85) ; mais il n'y a, en définitive, aucune raison de rapporter à des époques différentes — il faudrait que la distance fût énorme — les passages d'Homère où l'αἰκία apparaît comme permise et ceux où elle apparaît comme réprouvée : d'un passé reculé, et que son éloignement même consacre, que la vision épique autorise, Homère reproduit avec sérénité les exploits et les vertus, — ce qui ne l'empêche pas de laisser transparaître la moralité même de son époque.

Aussi bien, le *rite* de l'αἰκία suscitera, dans la conscience de qui l'accomplit, des interprétations multiples. Par elle, un groupe ou un individu venge les siens ; par elle aussi, il annihile la puissance de l'ennemi mort — ainsi s'expliquent certaines mutilations, dans les procédures magiques de l'ἀκρωτηριασμός ou du μασχαλισμός (86) auxquelles renvoient souvent, comme par une allusion sinistre, les mots de cette famille (87) ;

(84) Voir tout le premier chapitre de la *Psyche* de Rohde ; sur les *Rudimenten* ou *survivals* que contient la partie relative aux funérailles de Patrocle, pp. 14 et s.

(85) Sur cette évolution morale, cf. H. Weil, *Etudes sur l'ant. gr.*, pp. 183-192.

(86) L'ἀκρωτηριασμός consiste à couper les extrémités du cadavre ; le μασχαλισμός, à passer les débris sanglants dans un cordon qu'on attache au cou de la victime (ou du meurtrier lui-même ? cf. n. 88) et sous les aisselles : voir Glotz, *Solidarité*, p. 96, avec les références à la note 6 (où il faut corriger Esch., *Ag.*, 439 en *Choéph.*, 439). L'interprétation de cette pratique a été donnée par Rohde, *Psyche*, I, Anh. 2, pp. 322-326 (où sa réalité même est définitivement établie) et Glotz, *Solidarité*, pp. 63-64 (avec les rapprochements ethnographiques qui s'imposent) : il s'agit de mettre le mort hors d'état de nuire ; Rohde est même plus précis : rompant avec les principes d'une philologie un peu étroite, il reconnaît par exception l'antiquité des pratiques « purificatrices » et ne craint pas d'en voir une dans le μασχαλισμός (p. 325) : d'après Schol. *El.*, 445, ἐπὶ ταῖς καθάρσεσιν, Apostolius, *Prov.*, II, 4, τὸ ἔργον ἀφοσιούμενοι, expliquant le ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν d'Aristoph. Byz. (p. 221 N.).

(87) Soph., *El.*, 102, 206, 486, allusion au μασχαλισμός d'Agamemnon : tradition suivie par Esch., *Choéph.*, 439 et par Sophocle lui-même dans la même pièce

par elle encore, il double son propre pouvoir, sa propre vertu (88). C'est toutes ces tendances que traduit, synthétise et ordonne sous une notion religieuse le verbe *moyen* (89) ἀεικίζεσθαι. On voit bien maintenant comme il est impossible de dériver immédiatement la valeur de ἀεικίζω, ἀεικίζεσθαι de la valeur étymologique de ἀεικής : à l'idée morale de l' ἀεικές, qui comporte un blâme, on ne saurait rapporter l'acte d' « outrager » le cadavre de l'ennemi, car cet acte est à tout le moins des plus légitime ; les guerriers qui l'exécutent l'annoncent (ainsi dans le passage que nous citions, *Il.*, XVI, 558-561) : ils ne désigneraient pas leur fait d'un mot infamant ou même fâcheux ; ils y voient un supplément nécessaire de gloire, — et derrière cette « gloire », nous savons les représentations religieuses qui se dissimulent. C'est pourquoi nous ne pouvons adhérer à ce que dit H. Weil (*Etudes*, p. 188), à savoir que l'emploi du mot suppose la réprobation du poète : en principe, l'expression ἀεικέα μήδεσθαι, tout comme l'expression κακά μήδεσθαι, n'implique aucune réprobation. De ἀεικής en son premier sens, il faut donc séparer αἰκίζω et la notion d'efficace qu'il enveloppe ; ἀ-εικίζεσθαι doit être rapproché d'un mot que

(445). Dans [Lys.], VI, 26, il est question d'Andocide enchaîné pour trahison par le tyran de Citium : καὶ οὐ μόνον τὸν θάνατον ἐφοβεῖτο, ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἡμέραν αἰκίσματα, οἰόμενος τὰ ἀκρωτήρια ζῶντος ἀποτμηθήσεσθαι ; à cette époque, l' ἀκρωτηριασμός a perdu son sens originel, il s'est transformé en tortures exercées sur le vivant ; Xén., *Anab.*, III, 1-18 : ἄρ' οὐκ ἂν ἐπὶ πᾶν ἔλθοι (le roi de Perse), ὡς ἡμᾶς τὰ ἔσχατα αἰκίσαμενος πᾶσιν ἀνθρώποις φόβον παρέσχοι τοῦ στρατεῦσαί ποτε ἐπ' αὐτόν ; — Cf. Andoc., I, 138.

(88) L' αἰκία est alors à rapprocher de l'enlèvement des armes : cf. n. 234. Dans le mythe et dans le rite le plus anciens, nous trouvons de cette pensée une traduction extrême et suggestive : Tydée, après avoir tué Mélanippe, lui fend le crâne et se repaît de la cervelle de son ennemi (Apollodore, III, 6, 8) ; cf. *Il.*, IV, 35 ; XXII, 347 ; XXIV, 212 ; il s'agit de s'assimiler la force, la vertu du mort ; — dans la procédure du μασχαλισμός, le meurtrier se décorait parfois lui-même des μασχαλίσματα (Rohde, *Psyche*, 1re éd., p. 253, n. 1), au moins suivant une version que le même Rohde a peut-être tort d'abandonner (2e éd., I, p. 322).

(89) L'opposition des valeurs de l'actif et du moyen est explicite dans Hom., *Il.* XVI, 558-561 : Patrocle aux deux Ajax, après la mort de Sarpédon : Κεῖται ἀνὴρ ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν, | Σαρπηδών. Ἀλλ' εἴ μιν ἀεικισσαίμεθ' ἑλόντες, | τεύχεά τ' ὤμοιϊν ἀφελοίμεθα, καί τιν' ἑταίρων | αὐτοῦ ἀμυνομένων δαμασσαίμεθα νηλέϊ χαλκῷ ; en regard de 544-6 (Glaukos aux Troyens) : Ἀλλὰ, φίλοι, πάρστητε, νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ, μή ... ἀεικίσσωσι .. νεκρὸν Μυρμιδόνες.

nous retrouverons, de ἀ-τιμᾶν : il désigne l'atteinte, qui n'est pas nécessairement répréhensible, à un certain principe, à une certaine force religieuse incluse dans l'individu ; de fait, nous trouvons associés les deux mots ἄτιμος et αἰκισθείς, les deux termes s'appliquant au μασχαλισμός (90).

A cette conception d'une αἰκία essentiellement active, le sens de l'adjectif ἀεικής pourrait opposer une difficulté. Pourtant, voyons-le chez Homère : il y qualifie presque toujours une chose et non pas un homme ; or, l'un de ses emplois, relativement fréquent, est trop particulier pour ne pas retenir l'attention (91) : les vêtements sont dits ἀεικῆ, ἀεικέλια. Pour qui réfléchit que le vêtement peut avoir une signification religieuse, un tel emploi est un indice ; et c'est un indice deux fois sérieux si l'on considère que, dans certains cas, il s'agit de vêtements de deuil (*Od.*, XXIV, 228 ; 250) : car le deuil comporte toute une série de moyens rituels (aspersion de poussière, égratignures, blessures) qui, traduisant à la fois la douleur obligatoire des parents et la diminution sociale qui par le ban les atteint, a pour effet de les amoindrir, de les abattre au sens religieux. Et c'est une notion de cet ordre qu'exprime, chez le vieux Laerte, le port de vêtements ἀεικῆ : l'idée générale et vague d'indignité serait visiblement, dans ce cas, un contresens (92). Peu importe qu'Ulysse ne soit pas mort en effet ; il y a absence prolongée, présomption de mort ; et c'est comme endeuillé, c'est comme atteint d'une ἄτη, que Laerte recourt à diverses pratiques : il couche dans la cendre (*Od.*, XI, 191), il porte des vêtements qui ne sont pas dits seulement ἀεικῆ, mais κακά (*ibid.*) ; nous voyons qu'ailleurs ἀεικῆ εἵματα peut avoir pour synonyme naturel λυγρὰ εἵματα. En outre, Homère insiste sur la « douleur » de Laerte, πένθος, mot qui désigne spécialement le deuil, très vieux mot puisqu'il se réfère en particulier à l'idée de la douleur

(90) Pour cette forme d' « atimie », cf. 2e partie, chap. IV, § II.

(91) *Od.*, XVI, 199 ; XXIV, 228 ; 250 ; cf. XVII, 197 (ἀεικέα πήρην, pendant de 204 : λυγρὰ εἵματα) ; Soph., *El.*, 191.

(92) *Od.*, XI, 190 : μέγα δὲ φρεσὶ πένθος ἀέξει ; XXIV, 231 : πένθος ἀέξων ; 233 : μέγα δὲ φρεσὶ πένθος ἔχοντα. — L'expression πένθος ἀέξειν rapportée au vengeur, cf. n. 93.

obligatoire d'un parent ou d'un ἑταῖρος, de celle qui entraîne la vengeance du sang (93).

C'est dès lors à l'idée du deuil en général, et de la diminution volontaire qu'il exprime, des gestes pathétiques où il se traduit, que les mots de cette famille doivent pouvoir s'appliquer : leur emploi répété dans un passage d'Euripide (94) le confirme. En définitive, il y a un étroit rapport entre cette forme d' αἰκία (deuil) et la précédente (outrages au cadavre), et la valeur du mot πένθος, telle que nous la précisions, nous rend cette unité intelligible : dans le clan primitif, la mort d'un parent déchaîne une passion collective ; celle-ci, chez les survivants, se manifestera dans des sévices exercés aussi bien sur l'ennemi que sur eux-mêmes ; et on n'ignore pas que les rites du deuil et les rites de la *vendetta* ne sont en quelque sorte que l'envers les uns des autres. — Aussi bien, les deux espèces d' αἰκίαι disparaissent, ou diminuent, d'un mouvement parallèle, à mesure que recule l'esprit gentilice. On notera dans les exemples d'Euripide que nous citons, la défaveur avec laquelle semblent être considérées les manifestations excessives de l' αἰκία : elle se laisse comprendre à qui se rappelle la législation restrictive du deuil qui, dans les cités grecques, a été assez générale.

L'analyse de ces deux emplois si notables nous permet de définir, en ce qu'elle a de fondamental, la notion d' αἰκία. L' αἰκία est douée d'efficace, d'une efficace idéale. Comme telle, elle doit développer l'idée d'une force religieuse : cette idée existe en effet, pour elle-même ; le mot αἰκία peut désigner une sorte de fléau, attribué à un *numen* personnel ou directement conçu comme *numen* impersonnel : les tragiques, à plusieurs reprises (95), l'attestent. — D'autre part, tout comme l' ὕβρις, l' αἰκία,

(93) C'est là le sens de l'expression πένθος ἀέξειν dans *Il.*, XVII, 139 ; cf. XVI, 547 ; XVIII, 324 ; Pind., fr. 133 (voir Rohde, *Psyche*, II, p. 208 n. 2).

(94) Eurip., *Andr.*, 130-1 (le chœur à Andromaque) : τί σοι | καιρὸς ἀτυζομένᾳ δέμας αἰκέλιον καταλείβειν ; 825-8 : Hermione : ἰώ μοί μοι · | σπάραγμα κόμας ὀνύχων τε δάι' ἀ|μύγματα θήσομαι ; la nourrice : ὦ παῖ, τί δράσεις ; σῶμα σὸν καταικιεῖ.

(95) Soph., *Ajax*, 401-3 : ἀλλά μ' ἁ Διὸς ἀλκίμα θεὸς ὀλέθριον αἰκίζει ; *El.*, 513-5 : οὔ τί πω ἔλιπεν ἐκ τοῦδ' οἴκους πολυπάμονας αἰκία ; Eurip., *Bacch.*, 1374-6 : τάνδ' αἰκίαν Διόνυσος τοὺς σοὺς, πάτερ, εἰς οἴκους ἔφερεν.

considérée plus ou moins nettement comme atteinte au sacré (96), peut s'apparenter au sacrilège (97).

Et cela, c'est le religieux. Mais voici le magique. La force immanente à l' αἰκία peut et doit être considérée comme spécialement sinistre : de là, chez Homère, les emplois de l'adjectif ἀεικής, épithète de λοιγός (*Il.*, I, 341 ; 398 ; IX, 495 ; XVI, 32), de πότμος (*Il.*, IV, 396 ; *Od.*, II, 250 ; IV, 339 ; 340 ; XVII, 130 ; 131 ; XIX, 550), de λώβη (*Il.*, XI, 142), de στόνος (*Il.*, X, 483 ; XXI, 20 ; *Od.*, XXII, 308 ; XXIV, 184) ; de là encore, l' ἀεικές comme domaine du δαίμων sinistre, par opposition au θεός (*Od.*, VI, 242-3 ; XVI, 199-200). — L' αἰκία, comme attentat réprouvé, est l'utilisation individuelle et illicite des forces néfastes : le mot se réfère aux pratiques qui déchaînent soit des troubles mystérieux chez un individu, soit un bouleversement néfaste dans une famille ; et comme l'empoisonnement est d'abord conçu comme procédure magique, c'est à lui que spontanément le terme fera allusion (98).

De fait, nous ne particularisons pas seulement les résultats que nous a valus l'étude d' ὕβρις : mais nous apercevons que les *injuriae* primitives, si générale qu'apparaisse leur désigna-

(96) Chez Homère, le religieux et le moral sont encore plus ou moins confondus : l'αἰκία est ce qui les viole l'un et l'autre ; c'est ainsi que le terme est appliqué à la rupture des lois de l'hospitalité (*Od.*, XVIII, 222 ; XX, 308-10). Le foyer du religieux, c'est le clan : est αἰκία l'usurpation, en temps de paix, sur une autre famille (*Od.*, XX, 394 : l' ὕβρις des prétendants) ou même, comme ὕβρις encore, l'atteinte à l'intégrité, conçue comme « honneur », du γένος (*Il.*, XI, 142). Notion morale, l' αἰκία a sa place aux divers moments de la moralité gentilice ou tribale (*Il.*, XIV, 84-7 ; XV, 496-9 ; *Od.*, III, 265 ; XXII, 432 ; *H. à Dém.*, 364).

(97) Lycurgue, *C. Léocr.*, 136 : οὗ (du père de Léocratès) τὴν χαλκῆν εἰκόνα ἔκδοτον κατέλιπε τοῖς πολεμίοις ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος ἱεροσυλήσαι καὶ αἰκίσασθαι. — Platon d'ailleurs, qui retient et prolonge directement cette pensée religieuse dans la notion d'atteinte à la personne, restreint l'emploi juridique d' αἰκία : l' αἰκία véritable dans sa législation idéale, l' αἰκία typique, c'est l'αἰκία γονέων (*Lois*, IX, 881 D) ; c'est que les parents, pour lui, non seulement ont droit à une vénération toute religieuse (IV, 717 B-C ; V, 740 B-C), mais sont eux-mêmes des divinités, des statues vivantes de la divinité (XI, 931 A sq.) ; de là, l'emploi large du mot αἰκία, associé aux mots ἀσέβεια et ἱεροσυλία pour qualifier le parricide (IX, 869 B) — et un parricide commis par colère, donc presque un délit objectif.

(98) Soph., *Tr.*, 839 : αἰκίζει en parlant de la tunique de Nessus ; nous signalons plus loin l'emploi du mot λώβη à propos du même objet ; Eurip., *Médée*, 1130 : τυράννων ἑστίαν ἠκισμένην (par la magie de Médée).

tion (99), consistent en des actes très définis, qui sont au vrai des rites magiques; les emplois homériques le suggèrent : religieuses d'abord, les pratiques spéciales qu'ils attestent ont fourni plus tard le prototype des procédures réprouvées (100); et dans les textes postérieurs, la flagellation et l'enchaînement (101), souvent associés au mot αἰκίζειν, évoquent l'idée lointaine d'un véritable rite destiné à provoquer l'*infamia*. Car l'enchaînement est une des formes favorites de l'envoûtement : les poupées magiques sont enchaînées (102); c'est par l'image de l'enchaînement que se traduit, d'elle-même, l'idée de la *devotio*, témoin l'emploi constant de καταδέω dans les tablettes magiques : et si nous avons pu relever l'espèce d'insistance avec laquelle ὕβρις se rapportait, comme à une procédure singulièrement infamante, au geste même d'enchaîner, pareille association se laisse comprendre, dès maintenant, comme une instructive réminiscence. Quant à la flagellation, il ne peut être insignifiant de rappeler le rôle qu'elle joue dans la vie religieuse primitive et d'annoncer en même temps le rapprochement qu'elle permettra d'établir entre αἰκίζειν et d'autres mots de la même catégorie, λωβᾶσθαι, λυμαίνεσθαι.

Nous conclurons : l' αἰκία primitive est l'outrage matériel à la personne physique, mais un outrage imaginé comme ayant une vertu religieuse, et par suite, à l'occasion, comme tendant à annihiler un principe idéal, une force mystique dans celui qui en est l'objet.

(99) Dans un exemple comme Soph., *Aj.*, 111, μὴ δῆτα τὸν δυστῆνον ὧδέ γ' αἰκίσῃ (en parlant du traitement qu'Ajax *croit* infliger à Ulysse), la représentation primitive n'est pas effacée : mais le sens s'en étant obscurci, la notion est relativement abstraite.

(100) Nous avons rappelé que les sévices exercés sur le cadavre et même, partiellement, les pratiques du deuil ont été peu à peu réprouvés par la conscience sociale. — C'est à cette espèce de déchéance que doit être attribuée la déchéance morale du mot lui-même : le terme αἰκία qui s'applique parfois à la vengeance (Soph., *El.*, 511 ; 515) a dû pouvoir la désigner, en régime de γένος, avec toute l'autorité et toute la vertu religieuses qu'évoque dans ce cas, nous le verrons, le mot anologue de βλάπτειν .

(101) Esch., *Prom.*, 97 ; 168 ; 178 ; emploi des mots de la famille dans l'*Ajax* de Sophocle; Hérod., I, 115 ; [Lys.], VI, 27.

(102) Wünsch, *Eine antike Rachepuppe*, in *Philol.*, LXI [1902], p. 21; *Egypt Exploration Found Quarterly Statement*, p. 332; Clermont-Ganneau dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, XLIV, p. 536.

3. Βλάβη.

Le mot βλάβη doit être joint aux précédents bien qu'il paraisse se rapporter à un domaine bien distinct : à l'époque classique, en effet, il concerne non pas l'atteinte à la personne, mais l'atteinte à la chose. En réalité, il fait partie du même groupe : il met en jeu des représentations du même ordre, il émerge dans le droit au même moment social, et si la distinction entre la personne et la chose a une raison d'être à une époque relativement récente, elle ne saurait répondre à une société où l'individu n'a pas encore de valeur propre, ni à une mentalité qui n'a pas désappris les participations religieuses entre les réalités que distingue la pensée rationnelle ; les armes (103), les vêtements d'un individu tiennent à l'individu, n'en peuvent être abstraits : αἰκίζειν τίνα et βλάπτειν τινά ont ressorti d'abord à une seule notion fondamentale.

Du reste, le sens de lésion matérielle que ce mot plus que tout autre, et par l'étymologie même (104), paraîtrait comporter, n'est pas celui qui commande son évolution ; souvent, aussi bien, βλάπτειν ne signifie pas « endommager », mais « gêner, troubler » (105). Chez Homère, la signification matérielle n'est pas autant que l'on croirait au premier plan ; là même où elle semble accusée, un examen plus attentif la révèle secondaire : ainsi, à plusieurs reprises, dans un passage de l'*Iliade* où la βλάβη infligée aux chevaux d'un concurrent suppose bien plutôt l'idée lointaine d'un *sort* jeté sur eux alors

(103) Cf. *Od.*, XVI, 294 = XIX, 13, sentence à forme de proverbe : αὐτὸς γὰρ ἐφέλκεται ἄνδρα σίδηρος.

(104) Rapprochements avec skr. *marcáyati*, léser, endommager, *mṛktáḥ*, blessé, etc. (Boisacq, *Dict. étym.*, *s. v.*). — En fait, le verbe βλάπτειν, même au point de vue matériel, peut signifier beaucoup plus : *Il.*, XVI, 660, βεβλαμμένον ἦτορ, en parlant d'un mort (ἦτορ, comme ψυχή, se confondant à certains égards avec le principe vital : Rohde, *Psyche*, I, p. 44 ; cf. le mot βίος, dans des textes postérieurs, associé, dans une expression « figurée », aux mots βλάπτειν ou λυμαίνεσθαι, note 205).

(105) *Il.*, VI, 38-39 ; XV, 330-331 ; 645-7. Dans *Od.*, XIII, 22, c'est le sens le plus banal d' « embarrasser, entraver les mouvements » en parlant d'un objet matériel. De toute façon, l'idée de gêner ne saurait être dérivée de celle d'endommager par une lésion.

qu'en fait, ils n'ont eu à subir aucune action matérielle (106). — Ce qui doit fixer pour nous la valeur fondamentale du terme, ce sont les emplois fréquents où l'acte de βλάπτειν est rapporté à la puissance d'un δαίμων. De là, d'ailleurs, la variété de ces emplois : car un dieu interviendra en frappant d'inefficacité un instrument, une arme, en suscitant des « embarras », en faisant périr, en aveuglant l'esprit; ce dernier cas — l'expression βλάπτειν φρένας apparaît plusieurs fois, comme consacrée — atteste tout de suite, dans la pensée commune, une parenté entre βλάβη et ἄτη, la puissance mystérieuse de perdition et d'erreur.

De cette diversité des emplois et de cette unité de la notion les exemples suivants suffisent à faire foi : *Od.*, I, 195 : ἀλλά νυ τόν γε (Ulysse) θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου; *Il.*, XV, 484 : Τεύκρου βλαφθέντα βέλεμνα, 489 : ἀνδρὸς ἀριστῆος Διόθεν βλαφθέντα βέλεμνα (Zeus a brisé la corde de l'arc, 463-4; l'arc lui-même n'est pas brisé; Schol. : βεβλαμμένα τῆς τῶν τόξων χρήσεως); XXIII, 387 : intervention d'Apollon; 774 : ἔνθ' Αἴας μὲν ὄλισθε θέων (βλάψεν γὰρ Ἀθήνη); cf. 782; Eschyle, *Choéph.*, 955-6 : (Loxias) δολίαν δόλοις βλαπτομέναν <πάλιν βλάβαν> ἐγχρονισθεῖσαν ἐποίχεται; Soph., *El.*, 696-7 : ὅταν δέ τις θεῶν | βλάπτῃ, δύναι' ἂν ἰσχύων φυγεῖν; Eurip., *Herc. fur.*, 824, βλάβος attribut à un nom de Dieu; *Fr. tr. gr.*, adesp., 296 : ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτῃ τινά...

Il., IX, 507 et XIX, 94 (Ἄτη βλάπτουσ' ἀνθρώπους); IX, 512 (Ἄτη); XV, 725; XXII, 15; *Od.*, XIV, 179; XXIII, 14. Même emploi après Homère : Théognis, 387; 705; Pind., *Ném.*, VII, 18; Esch., *Sept*, 712 (épithète de βλαψίφρων); Soph., *Ajax*, 456; *Antig.*, 1104; cf. *Antig.*, 1051; Eurip., *Ion*, 520; *Fr. tr. gr.*, adesp., 455, cf. 296; Hérod., I, 127, VIII, 137 (épithète de θεοβλαβής), etc. — Soph., *Ant.*, 1103-4, συντέμνουσι γὰρ θεῶν ποδώκεις τοὺς κακόφρονας βλάβαι, rappelle directement l' Ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος de l'*Iliade* (IX, 505); l'expression homérique βλάπτειν φρένας (*Il.*, XV, 724; *Od.*, XIV, 178) correspond à φρένας ἄασε, *Od.*, XX, 297, 301 (Nägelsbach-Autenrieth, *Homer. Theol.*, p. 291).

Les notions de βλάβη et d' ἄτη sont doublement parentes; au point de vue subjectif, l'un et l'autre terme désignent l'aveuglement, surtout celui qui est le principe de la punition divine (*Il.*, IX, 512; cf. *Fr. tr.*

(106) *Il.*, XXIII, 461; 545; 571, Ménélas à Antilochos : ἥσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους (pour la valeur du mot αἰσχύνειν, cf. § 6). En eux-mêmes, ces exemples n'auraient pas grande signification; ils retiennent seulement l'attention, à la lecture, par une certaine étrangeté (voir v. 418-437 sur les conditions où s'est produite la victoire d'Antilochos) : mais ils s'éclairent par le rapprochement avec les v. 387 et 774-782 où la βλάβη subie par un concurrent est imputée à l'intervention mystérieuse, ici d'Athènè et là d'Apollon.

gr., adesp., 296 et 455) ; au point de vue objectif, l'une et l'autre sont des forces religieuses et des réalités substantielles de mal (l'ἄτη objective associée à la βλάβη, *Il.*, VI, 38-9 : ἀτυζομένω) : Eur., *Bacch.*, 1303 : (Penthée) συνῆψε πάντας εἰς μίαν βλάβην (comparer l'ἄτη qui frappe toute une famille) (107).

Dans la théologie d'Homère, humanisée et ordonnée, la βλάβη est imputée à l'action d'un Dieu personnel ; mais cette représentation n'est pas primitive, elle est même plus poétique que religieuse, et la notion profonde qu'elle dissimule est celle d'une puissance malfaisante et impersonnelle (108). C'est ce que pourrait suggérer déjà la conception de l'ἄτη que souvent un Dieu suscite, mais qui est aussi, à elle toute seule, la réalité vivante du néfaste, distinguée des divinités personnelles. Mais surtout, dans les emplois des tragiques, qui parfois représentent plus immédiatement la pensée religieuse, on voit la βλάβη-puissance, antérieure à la βλάβη-attribut. De là l'emploi appellatif du mot, appliqué à un être mythique ou réel (109) : une βλάβη, c'est une *pestis*. Car c'est aussi la nature spécialement sinistre (110) de la βλάβη qui, chez les tragiques, se dessine ou plutôt s'accuse : aux Érinyes, Eschyle attribue le pouvoir de la provoquer (111) ; elle agit alors à la façon d'un sort sur ces vertus sympathiques que sont la fertilité de la terre et la fécondité des femmes. L'analogie est reconnaissable entre βλάβη d'une part, ὕβρις et αἰκία de l'autre : elle se poursuit en

(107) Dans Soph., *Phil.*, 1318, il est curieux de voir que la représentation de l'ἄτη est dépassée : ἑκουσίοισιν... βλάβαις.

(108) Il en reste une trace dans *Od.*, XXI, 293-4 : οἶνός σε τρώει μελιήδης, ὅς τε καὶ ἄλλους βλάπτει.

(109) Esch., *Ag.*, 1233-4 : Σκύλλαν.... ναυτίλων βλάβην ; Soph., *El.*, 301, expression ἡ πᾶσα βλάβη appliquée à Égisthe et, *Phil.*, 622, à Ulysse ; *El.*, 784, ἥδε γὰρ μείζων βλάβη (Electre).

(110) Elle s'indique dans Théognis, 705 : βλάβη rapportée à Perséphone ; Athénagoras, *Apol.*, 26 (éd. J. Geffcken, *Zwei griech. Apol.*, p. 145), invoque le fragment 455 des *tragica adespota*, déjà cité, à l'appui de l'opinion qui attribue le bien dans les choses humaines à Dieu, le mal aux δαίμονες.

(111) Esch., *Eum.*, 888-9 : οὐ τᾶν δικαίως, dit Athèna, τῇ δ' ἐπιρρέποις πόλει μῆνίν τιν' ἢ βλάβην στράτῳ ; cf. 824-5 : μήδ' ὑπερθύμως ἄγαν | θεαὶ βροτᾶν στήσητε δύσκηλον χθόνα (l'adjectif δύσκηλος, d'ailleurs, est de même famille que le verbe κηλέω, « agir par un charme »), et 834-6 : offrandes aux Érinyes pour la naissance et l'hymen. Pour la fécondité des femmes, rapprocher 661, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός (sc. τὸ τικτόμενον) ; pour la fertilité de la terre, le chœur des Erinyes réconciliées (938 et s.) : δενδροπήμων δὲ μὴ πνέοι βλάβα, etc.

ce que βλάβη peut désigner l'atteinte à une chose religieuse (112).

A travers βλάβη, et partant de la notion centrale de l'ἄγος qu'évoque alors le mot, nous pouvons déjà comprendre l'association des deux valeurs que nous avons lues dans ὕβρις. D'une part, βλάβη, c'est le délit sous son aspect religieux : de là les emplois consacrés de l'expression ἐπὶ βλάβῃ δήμου ou ἐπὶ βλάβῃ tout court, dont l'origine doit être cherchée dans les vieilles formules solennelles et religieuses qu'Aristophane, dans les *Thesmophories*, parodie de façon instructive (113). D'autre part, la βλάβη pourra être considérée comme principe de souillure : de là certains emplois qui se perpétuent dans la langue religieuse, et dont témoignent Plutarque, *Qu. conv.*, III, 7, 1 (prières accompagnées de libations [ὥστε] ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι : levée d'un tabou) (114), et Tzetzès (*Hist.*, 23, 729, utilisation du φαρμακός en tant que κάθαρμα [voir chap. III, § I], εἴτ' οὖν λιμὸς εἴτε λοιμὸς εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο).

On voit ainsi ce que devra signifier l'acte de βλάπτειν rapporté à un individu : ce sera l'acte de maltraiter autrui, dans sa personne ou dans sa chose, non pas seulement de façon positive et toute matérielle, mais suivant une efficace religieuse. Et à celle-ci, comme à celle qui est immanente à l'αἰκία, on ne laisse pas d'apercevoir parfois un sens familial et religieux : dans Eschyle (*Choéph.*, 327), ὁ βλάπτων, c'est « le vengeur » — il faut se rappeler la puissance religieuse attachée à la vengeance du sang et garantie, dans le cours de la trilogie, par l'intercession d'Apollon. — Pour ce qui est de l'utilisation proprement individuelle de la βλάβη, il suffit de considérer tout ensemble le point d'arrivée et le point de départ de la notion : le délit privé de l'époque classique remonte, par le mot même, à une notion religieuse analogue à celle que contiennent les termes ὕβρις et αἰκία ; il a fallu qu'avant d'être reconnue par le droit, la βλάβη ait été, contre autrui, l'utilisation personnelle, illicite, des forces religieuses ; nous sommes replacés dans un domaine indépendant du droit pénal public et des procédures

(112) Hésiode, *Tr. et J.*, 258, βλάπτειν Δίκην; Thucyd., IV, 98, 1, βλάψειν (un lieu sacré); Eurip., *Hél.*, 868-9, βλάπτειν au sens de souiller : σὺ δ' αὖ κέλευθον εἴ τις ἔβλαψεν ποδὶ στείβων ἀνοσίῳ, δὸς καθαρσίῳ φλογί; de même, Esch., *Eum.*, 285 : ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ, il s'agit du contact d'Oreste qui, après purification, a cessé d'être nocif ; Eurip., *Ion*, 107; 177.

(113) Voir n. 47 ; cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 144.

(114) Sur cette signification religieuse, cf. J. E. Harrison, *o. l.*, p. 84.

de la vengeance du sang, dans le domaine où régnèrent d'abord les représentations magiques. Nous notions tout à l'heure un exemple précieux d'Eschyle : pour comprendre la βλάβη, pour ressaisir le trait d'union entre ses deux extrêmes, qu'on songe aux *sorts* jetés sur la récolte du voisin. Il va de soi, du reste, qu'il n'y a là qu'une expression, entre plusieurs autres, de la βλάβη. Etant donnée la généralité primitive de la notion, la βλάβη peut se manifester comme atteinte tout à fait directe à la personne, dans le même sens précisément que l'αἰκία et que l'ὕβρις (115).

4. Λώβη.

Dans le même groupe de termes, il conviendrait de faire une place au mot λώβη. Il n'a pas été consacré par le droit, et même, s'il subsiste à l'époque classique, ce n'est guère que par survivance : mais il offre ce double intérêt de confirmer d'indications précieuses les résultats précédemment acquis et, en nous présentant comme la transition entre l'idée de l'offense matérielle et l'idée de l'injure verbale, de nous préparer à comprendre le sens fondamental de cette dernière.

Ici encore, il semble que les emplois homériques représentent moins purement que ceux des tragiques le premier état ou plutôt la valeur profonde de la notion. Mais il n'y a aucun inconvénient à commencer par eux : d'eux-mêmes, ils suggèrent beaucoup.

Une λώβη, chez Homère, c'est une « honte », et le mot est naturellement associé à αἶσχος (116) ; mais nous le voyons spécialisé dans un cas notable : comme c'est une obligation

(115) Tyrtée, fr. IX, v. 39-40 : γηράσκων ἀστοῖσι μεταπρέπει, οὐδέ τις αὐτὸν | βλάπτειν οὔτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει (allusion, dans ce passage, aux formes dramatiques de l'infamie : cf. λώβη, n. 118 et λυμαίνεσθαι, p. 250). Nous avons là une dérivation de l'idée d'atteinte au sacré. — Βλάπτειν, à propos de procédures magiques : Platon, *Rép.*, II, 364 C.

(116) *Il.*, XIII, 622 ; *Od.*, XVIII, 225 ; cf. Soph., *Phil.*, 107 ; dans tous ces exemples la notion est abstraite : mais dans *Il.*, XVIII, 178-180, le rapprochement des deux mots suggère l'idée commune d'une espèce de souillure, comme nous l'allons voir.

impérieuse que de venger les siens tombés sous les coups de l'ennemi, une λώβη atteint celui qui s'y dérobe. Et il n'est pas douteux que cette λώβη ne soit en quelque sorte actualisée par la force de l'opinion publique et qu'elle ne touche ainsi à la réprobation sociale (117). Mais n'oublions pas que la pensée religieuse donne communément une consistance mystique, substantielle, à ce qui n'est pour nous que concept (d'où il résulte que la νέμεσις primitive, puissance de l'opinion publique, non seulement est perçue comme force religieuse, mais ne se réalise pleinement que dans de véritables rites qui la rendent certaine aux consciences) (118). C'est la sensation directe de la puissance, de la « contrainte » sociale qui se traduit dans l'idée d'un *numen* et qui se prolonge dans une notion bien connue, mais parfois, semble-t-il, mal comprise : si nous ne trouvons attestée qu'après Homère la théorie et quasi le dogme qui attribue aux parents de la victime d'un meurtre une souillure conditionnelle (119), dès Homère nous apercevons une trace indéniable de cette pensée dans le cas d'Achille qui, par un sentiment de crainte religieuse, ajourne toute occupation profane jusqu'à l'accomplissement de sa vengeance et tant qu'il n'aura pas fait expier sa λώβη (*Il.*, XIX, 205 et s.). Ici la λώβη est au moins toute proche de la souillure. Mais nous touchons encore à un problème difficile, et il est une question préjudicielle à vider.

Nous avons déjà rencontré la souillure du criminel en général. Nous aurons lieu de revenir sur la question du pur et de l'impur. Pour l'instant,

(117) *Il.*, XVIII, 178-180 ; XIX, 205-8 ; *Od.*, XXIV, 433. — La λώβη sanctionne les autres règles de la moralité primitive : *Od.*, XVIII, 225, à propos du respect des ξῶτες ; *Il.*, VII, 97 : à propos de l'honneur guerrier.

(118) La νέμεσις, qui est voisine chez Homère de l'opinion publique (*Il.*, VI, 335 ; XVI, 254 ; *Od.*, II, 101 = XIX, 146 ; II, 136 ; XXII, 40 ; XXIV, 136), est au fond une force religieuse, un *Sondergott* (H. Usener, *Götternamen*, p. 371) : d'ailleurs dans *Od.*, II, 139, la νέμεσις est le pendant de l'Ἐρινύς. De fait, la réprobation sociale qui n'aboutit pas à une pénalité proprement dite s'exprime d'abord en rites significatifs qui actualisent l'*infamia* (*infra*, § 6 et chap. III, § 1). — Par le traitement de l'adultère à Gortyne (n. 224) nous voyons à quel plan agit spécialement l'« opinion publique » : elle se manifeste comme garante de la moralité familiale commune au groupe des γένη, et elle émane directement de celui-ci ; d'où la λώβη homérique que nous étudions en particulier.

(119) Elle est formulée par Platon, *Lois*, IX, 871 B ; voir notre commentaire à ce passage.

c'est de la souillure du meurtre qu'il s'agit. Non pas, à vrai dire, de la souillure du meurtrier lui-même, mais de celle du parent de la victime : mais les deux problèmes sont solidaires, et l'on comprend assez, *a priori*, qu'une discussion sur celle-là puisse laisser le champ libre à la discussion sur celle-ci.

Nous ne pouvons croire que la théorie delphique ait créé de toutes pièces sa pensée même : elle ordonne et coordonne, elle dogmatise, — elle n'invente guère. De fait, les exemples homériques que l'on invoque pour établir que le meurtre n'entraîne point de souillure chez les plus anciens Grecs, sont à interpréter au point de vue du régime des clans : celui qui tue le membre d'un autre γένος — un étranger — évidemment ne doit contracter aucune tache ; celui qui tue un de ses parents n'est pas non plus souillé au regard d'un clan étranger (120). Comment s'en étonner si, à l'époque classique, la même représentation continue de prévaloir, transposée, et si, la cité ayant remplacé le γένος, la souillure a en quelque sorte pour limites les limites mêmes de celle-là ? C'est ce que manifeste l'exception formellement prononcée en faveur des ἱερὰ ἀμφικτυονικά où ne peut paraître le meurtrier (Dém., XXIII, 37-38), et ce que traduit l'emploi du verbe passif ἀδικεῖσθαι exclusivement appliqué aux compatriotes du meurtrier et de la victime (121) : ajoutons que l'auteur d'un homicide involontaire commis dans la cité sur le membre d'une cité étrangère se voit interdire le territoire de celle-ci, mais non le territoire de la sienne propre (122).

Dans ces conditions, on peut dire que l'*onus probandi* incombe à qui nierait l'antiquité de l'idée de souillure : il faut non seulement montrer qu'on ne la rencontre pas ici ou là chez Homère, il faut prouver qu'elle fût absolument inconnue avant le développement de la religion delphique. Et c'est ce qu'on ne voit pas possible. Il sera toujours bien aventureux de dénier toute valeur religieuse à des termes qui signifient la pureté et, sans aller plus loin, d'expliquer par une pensée exclusivement profane l'origine de l'expression homérique καθαίρειν αἷμα, visiblement toute faite, et si consacrée qu'on la considère comme un seul verbe et qu'elle admet un second accusatif (*Il.*, XVI, 667-8) (123). Quant à prononcer que, des deux versions de la légende d'Œdipe, l'une, qui fait demeurer le

(120) Encore provoque-t-il, chez Homère même, une stupeur religieuse, θάμβος, *Il.*, XXIV, 482 (pour la valeur de θάμβος, cf. *Il.*, III, 371 ; IV, 79, etc.). Nous croyons même que la correction d'O. Müller (*Eumen.*, p. 134, n. 10) se laisse fort bien recommander : ἀνδρὸς ἐς ἀφνείου (?) en ἀνδρὸς ἐς ἁγνίτεω, que lisaient d'anciens scholiastes ; le meurtrier demanderait la purification comme dans un épisode bien connu d'Hérodote (I, 35).

(121) Voir le texte de Démosthène cité 1re partie, n. 58.

(122) Platon, *Lois*. IX, 865 E, 866 A ; voir notre commentaire à ces passages.

(123) Noter aussi l'emploi du mot λύθρον apparenté à λῦμα (sang répandu et mêlé de poussière), et une sentence comme *Il.*, VI, 268-9 : οὐδέ πῃ ἔστι κελαινεφέι Κρονίωνι αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι.

héros à Thèbes après ses crimes, est antérieure à l'autre — la plus connue — ou que la légende d'Alcméon, si saisissante, est postérieure à la légende supposée primitive d'Œdipe (Glotz, *Solidarité*, pp. 233-4), on ne saurait s'y risquer sans arbitraire. Que faire encore de la légende d'Ixion, au nom même si parlant (Ἰξίων — ἱκέτης ; cf. O. Müller, *Eumen.*, pp. 137-8)? Ou enfin, pourra-t-on vraiment soutenir que l'*Æthiopis*, qui connaît la souillure, soit tellement postérieure à l'un des chants les plus récents de l'*Odyssée*, qui l'ignore? et qu'une pareille idée, si impérieuse, ait eu le temps de se produire dans l'intervalle (124)? Il est certain qu'il fau compter avec la liberté d'Homère et avec la liberté des légendes.

Cette digression était nécessaire à qui veut bien entendre le cas d'Achille et le sens de la λώβη. Achille demande que l'on combatte sans retard pour venger le meurtre de Patrocle, et il engage à préparer le repas pour le coucher du soleil seulement, ἐπὴν τισαίμεθα λώβην ; il ajoute qu' « aucune nourriture ni boisson n'entrera dans sa gorge » tant que restera étendu dans sa tente le cadavre de son ἑταῖρος non vengé, cependant que se poursuivent ces lamentations rituelles qui attisent dans les cœurs une passion toute religieuse. Or un ἑταῖρος, c'est comme qui dirait un parent (125); le cas d'Achille est très net : c'est d'un véritable tabou que le héros se sent atteint, et nous en trouvons l'analogue dans les sociétés primitives où le ban du deuil n'est levé que par l'acquisition d'une tête humaine (126). Aussi bien, le sentiment religieux qui est associé à la λώβη se manifeste encore parfaitement chez Achille, à qui Iris commande d'éviter la « honte » que ce serait de voir le cadavre de Patrocle la proie des chiens et

(124) *Od.*, XV, 255-294. On a beaucoup insisté sur le fait que Télémaque admet dans son embarcation un meurtrier avéré, et on en a conclu que l'idée de souillure était postérieure à ce passage, — étant admis du reste qu'elle apparaît chez Arctinos de Milet, lequel décrivait dans son *Æthiopis* la purification d'Achille après le meurtre de Thersite (Glotz, *Solidarité*, p. 231; M. Croiset, in *Revue des Deux Mondes*, 1er oct. 1907, p. 605 sq.). Or l'*Æthiopis* est déclarée de la seconde moitié du VIIIe siècle, et le chant XV de l'*Odyssée* est reporté, approximativement, à la première moitié : pour cette chronologie, voir M. Croiset, *Litt. gr.*, p. 344, 425 et 435.

(125) Sur le sens homérique de ἑταῖρος, et le rapport entre ἑταῖρος et ἑτής, voir Glotz, *Solidarité*, pp. 85-90.

(126) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, dans l'*Année Sociolog.*, X, p. 65.

« déshonoré » (127). Il est même alors souligné par le terme instructif de σέβας qu'éclairent les deux emplois homériques de σεβάζεσθαι (*Il.*, VI, 167 et 417) : le premier désigne l'horreur pour le meurtre d'un parent, le second exprime l'idée qu'Achille « se retient » de dépouiller le cadavre d'un ennemi tué; or nous verrons la valeur magico-religieuse des armes, le caractère sacré, et à l'occasion redoutable, dont elles sont marquées.

Observons d'ailleurs que la doctrine de l'époque classique a nécessairement ici des antécédents : la théorie delphique n'a pas devancé de beaucoup l'établissement de la justice sociale en matière de meurtre, et la souillure conditionnelle du parent a pour terme l'accomplissement des rites *judiciaires* (Platon, *Lois*, IX, 871 B) ; mais cette pensée-là, ce ne peut être qu'une pensée antique qui se prolonge et s'adapte, et qui avait sa pleine raison d'être dans le pur régime de la vengeance du sang : c'est la vengeance qui, primitivement, mettait fin à la souillure. Et le cas de l'Achille homérique nous le confirme.

L'étymologie même du mot λώβη s'éclaire peut-être de toutes ces considérations : G. Curtius admettait le rapprochement entre gr. λώβη et lat. *lābes*, « tache, souillure », qu'on écarte aujourd'hui (128), mais non pas, visiblement, pour des raisons phonétiques. Nous croyons qu'il faut y revenir et que la sémantique, elle, l'impose : d'une part, il est tout à fait indiqué par le rapport certain entre les idées de λώβη et de souillure ; d'autre part, il n'y aucune relation possible, quant au sens, entre le gr. λώβη et le latin *labor*, « travail » ou les mots de la même famille (129).

On s'explique que, chez Homère lui-même, la notion générale de λώβη soit, elle aussi, une variété de celle d' ἄτη : et les

(127) *Il.*, XVIII, 178-180 (Iris à Achille) : σέβας δέ σε θυμὸν ἰκέσθω | Πάτροκλον Τρῴῃσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι · | σοὶ λώβη, αἴ κέν τι νέκυς ἠσχυμμένος ἔλθῃ. Cf. *Il.*, XI, 142 : νῦν μὲν οὔ πατρὸς ἀεικέα τίσετε λώβην. La pensée que nous avons rencontrée est générale : la λώβη nécessite la vengeance. De là l'expression toute faite de τίνειν ou τίνυσθαι λώβην (le verbe a son plein sens dans la vengeance du sang, et il s'explique ici, originairement, par les valeurs attachées à φόνος et à des expressions comme αἷμα τιμωρεῖσθαι : cf. 1re partie, p. 146 sq.) : *Il.*, XI, 142 ; XIX, 108 ; *Od.*, XX, 169 ; XXIV, 323 ; 434 ; Soph., *Aj.*, 180 ; cf. *Il.*, IX, 387.

(128) Walde, *Latein. Etym. Wörl.*, *s. v. lābes* ; Boisacq, *Dict étym.*, *s. v.* λώβη, contre G. Curtius, *Grundzüge*, p. 369.

(129) Rapprochement proposé par Trautmann, suivi par Walde, *s. v. lābor*, et par Boisacq ; quant à *lābes*, « souillure », il nous paraît impossible de ne pas le distinguer de *lābes*, « chute, ruine » (même famille que *lābi*) : Walde, qui n'y voit qu'un mot, se condamne à une déduction absolument arbitraire.

témoignages que nous en pouvons produire (130) sont d'autant plus considérables que, parfois solidifiés, banalisés déjà, les termes de cette famille n'en laissent pas moins apercevoir un état primitif de pensée : ainsi dans le texte où l'épithète de λωβητός est appliquée à l'homme pour qui Zeus n'a puisé que dans la jarre des « maux ». Mais une fois de plus, ce sont les tragiques nos meilleurs témoins : il est saisissant de rencontrer chez eux, pleinement affirmées, les valeurs juste que nous attendons. Une λώβη, c'est une ἄτη (131) : principe d'aveuglement quelquefois, imputée ou non — car elle n'a pas besoin de l'être — à une divinité personnelle ou au δαίμων anonyme, elle est toujours en son fond la réalité substantielle et sinistre (132) qui enveloppe un individu ou une famille de son mystère effrayant.

Comme l'idée d' ἄτη, et plus évidemment peut-être, celle de λώβη plonge dans les représentations morales d'une société primitive : nous venons de la voir en rapport avec les obligations religieuses du régime du γένος (133). Mais elle aussi, avec le

(130) *Il.*, XI, 385, où il n'y a pas de raison de donner au mot λωβητήρ le sens qu'il a *Il.*, II, 275 (cf. n. 139), mais bien plutôt celui de *perdite*; XXIV, 239 (Priam traite ses fils de λωβητῆρες); λώβη au vocatif, *Il.*, III, 42. Noter surtout l'emploi du participe λωβητός dans l'allégorie des deux tonneaux où puise Zeus (*Il.*, XXIV, 531 : ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δοίη λωβητὸν ἔθηκε) : c'est nettement l'idée du sinistre, de l' ἄτη.

(131) Soph., *El.*, 864 (ἄσκοπος ἁ λώβα, à propos de la mort d'Oreste qui vient d'être annoncée) ; Eurip., *Héc.*, 648 (le jugement de Paris a été rendu ἐπὶ δορὶ καὶ φόνῳ καὶ ἐμῶν μελάθρων λώβᾳ.) Pour l'adjectif λωβητός, Soph., *Phil.*, 1103, en parlant de Philoctète atteint par une puissance divine et néfaste ; *Trach.*, 538. La λώβη rapportée au δαίμων : Eurip., *Héc.*, 199-201 : οἷαν οἷαν αὔ σοι λώβαν | ἐχθίσταν ἀρρήταν τ' | ὤρσέν τις δαίμων; rapportée à une divinité plus ou moins personnelle : Soph., *Ant.*, 791-2 (Eros) ; *Trach.*, 957 et 1031, le même fait qualifié de λώβη et imputé successivement à Zeus et à Athénè ; *Hér. fur.*, 882, ὡς ἐπὶ λώβᾳ en parlant de Lyssa, figure sinistre. — Même idée d' « aveuglement » que dans ἄτη : Soph.. *Ant.*, 792 ; *Trach* , 538 ; Eurip., *I. T.*, 211 : πατρῴᾳ λώβᾳ, « par l'aveuglement d'un pére » qui fit prononcer à Agamemnon le vœu dont il est question v. 20 sq. — Emploi du verbe dans le langage mystique de Platon, *Rép.*, X, 611 C.

(132) Epithète de λωβητῆρες appliquée aux Erinyes, Soph., *Ant.*, 1074-5. Cf. βλάβη, note 111. La λώβη est en relation avec l' Ἐρινύς comme l' ἄτη (*Il.*, XIX, 87-8 ; *Od.*, XV, 233).

(133) Le domaine *moral* de la λώβη est le même chez Homère que celui de l' ὕβρις : *Il.*, I, 232 = II, 242, et IX, 387, outrage d'Agamemnon ; *Od.*, XX, 169 ; XXIV, 326, ὕβρις des prétendants (le mot est d'ailleurs rapproché de ὑβρίζοντες, *Od.*, XX, 170).

temps, change son orientation : en elle aussi se laisse apercevoir le début au moins d'une évolution qui, dans le moment où se dissolvent les γένη, fait dégénérer la religion en magie. Pour autant que la λώβη fût à considérer comme délit, elle n'est pas seulement voisine toute proche du sacrilège (134) : mais chez les tragiques, qui nous offrent souvent deux moments bien distincts d'une notion morale, il est question surtout des λώβαι perpétrées par un individu sur un autre ; elles sont ces atteintes à la personne qui longtemps ne relevèrent pas du droit. La notion en est au fond d'ordre religieux, et c'est pourquoi le terme de λώβη s'applique parfois au suicide (135), l'acte sinistre par excellence; où nous apercevons son caractère essentiel, c'est quand elle se laisse ramener, directement ou indirectement, à des procédures magiques : plusieurs emplois, à cet égard, sont des plus instructifs — en eux-mêmes et par le rapprochement qu'ils indiquent avec ceux d' αἰκία. Ce n'est pas hasard sans doute si l'expression λώβας λωβηθείς, qui, dans Platon, *Gorg.*, 473 B-C, fait allusion aux tortures archaïques, aux peines « exaspérées » que subit le tyran, rappelle certains emplois de αἰκίζειν où nous voyions comme une réminiscence de l'ἀκρωτηριασμός (136). Le cas de Zopyros, dans Hérodote, III, 154-155, est particulièrement grave : Zopyros, pour aider à la prise de Babylone, s'inflige une λώβη ἀνήκεστος ; il se coupe le nez, les oreilles, se tond d'une manière infamante (κακῶς περικείρας) et se flagelle. Que dans le mot λώβη, qu'il emploie, Hérodote ne perçoive plus les valeurs primitives que nous disons, c'est possible ; que, dans le fait même qu'il relate, il ne voie pas autre chose qu'une ruse de Zopyros pour tromper les assiégés en se donnant pour un déserteur de Darius, c'est certain : mais l'accumulation des circonstances et la disproportion du moyen au but nous font penser, nous, à autre chose, et que les

(134) Soph., *Aj.*, 180 : la divinité outragée venge sur le coupable sa λώβα. Cet exemple atteste la correspondance entre λώβη et ὕβρις, αἰκία, βλάβη. — Le mot λώβη s'applique aussi à d'autres attentats religieux : ainsi à la violation du respect dû aux morts, Soph., *Aj.*, 1388, 1392.

(135) Soph., *Ant.*, 54 : (Jocaste) πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον ; *Trach.*, 1069. Sur la signification religieuse du suicide, cf. Platon, *Lois*, IX, 873 C-D, et notre commentaire.

(136) Sur cet emploi dérivé, voir les textes cités n. 87.

sévices sont d'ordre magique, sont conçus comme religieusement efficaces ; l'expression consacrée de λώβη ἀνήκεστος, que nous rapprocherons de λύμη ἀνήκεστος, plusieurs fois attestée chez le même Hérodote (137), a un parfum de tradition et elle s'est offerte spontanément à l'historien pour désigner des pratiques si particulières. — Enfin la magie apparaît explicite dans Sophocle, *Trach.*, 957 et 1031, où Héraclès, qui impute son mal aux divinités, souffre, en fait, de φαρμακείαι : c'est le même emploi que celui de αἰκίζειν au vers 839 (138).

Entre autres valeurs, le terme λώβη a quelquefois celle d'injure verbale (139). Sens dérivé : mais il ne saurait l'être du sens banal d'outrage, d'abord parce que celui-ci est relativement rare et que la λώβη a presque toujours, chez Homère et les tragiques, couleur religieuse, — ensuite parce qu'il apparaît de trop bonne heure dans nos textes — dès Homère où déjà il est terni — pour ne pas avoir participé, d'abord, de la valeur fondamentale du mot : il y a toutes chances pour que la λώβη-injure soit primitivement non pas la simple parole offensante, au sens positif, mais la parole douée d'efficace mystique. Mais voyons le délit même d'injure verbale, et ses antécédents.

5. Κακηγορία.

Le droit de l'époque classique en comporte un : il est désigné du terme κακῶς ἀγορεύειν (κακηγορεῖν, κακῶς λέγειν) qui se distingue nettement de son synonyme λοιδορεῖν, lequel n'a aucune valeur juridique.

Platon emploie pourtant λοιδορία dans les *Lois* (XI, 935 C), mais le mot est explicitement distingué de κακηγορία (934 E sq. : la κακηγορία est l'injure proférée dans les lieux publics), et le délit est alors réprimé par la coercition spontanée des citoyens. — Dans la langue non juridique, il arrive que λοιδορεῖν soit employé à la place de κακηγορεῖν : aux exemples

(137) Hérod., VI, 12 ; VIII, 28 ; voir plus loin, § 6.

(138) Voir le texte cité n. 98.

(139) *Il.*, II, 275 (λωβητήρ, « insulteur ») ; XIII, 622 ; *Od.*, XXIII, 15 et 26 (sens dérivé, déjà passablement affaibli : λωβεύειν, « se moquer ») ; Soph., *Phil.*, 607. Επιλωβεύειν, « insulter » ; *Od.*, II, 323.

cités par Glotz, *Dict. des Ant.*, art. Κακηγορία, p. 788, n. 5 (Dém., LIV, 18; Aristoph., *Guêpes*, 1207 (140), Diod. XX, 33), ajouter [Lys.], IX, 6 et 9 où λοιδορεῖν désigne nettement le délit même. Mais justement, il est instructif de constater que λοιδορεῖν peut avoir une dignité bien plus haute que dans ses emplois courants : chez Pindare, *Ol.*, IX, 47, le sens est voisin de celui de blasphémer; c'est que non seulement, par la synonymie qu'il offre avec κακῶς λέγειν, il peut être entraîné comme nous le verrons dans le même cercle d'idées, mais qu'il doit avoir, de par ses origines, une valeur religieuse : on le rattache aujourd'hui au latin *ludus*, v. lat. *loidos* (Walde, *s. v. ludus*) ; il y a donc toutes chances pour qu'il se réfère à la pratique rituelle des moqueries et injures dont nous verrons l'étroite relation avec la κακηγορία. — Un vieux mot qui désignait aussi l'injure, c'est ἐρεσχηλέω : par son étymologie, il semble appartenir au même domaine que les termes désignant l'outrage en général (Boisacq, *s. v.*).

La répression de l'injure verbale dans le droit d'Athènes ne vise que des cas particuliers (141). Sont punies : l'injure aux morts; — l'injure proférée dans un certain nombre de lieux ou d'assemblées (sanctuaires, tribunaux, locaux occupés par les magistrats, *théories* des fêtes religieuses); — l'emploi d'un certain nombre de termes offensants dont la liste est dressée par la loi (ἀπόρρητα) (142).

Pour tous ces délits, un seul terme. Il y a donc en lui une valeur fondamentale : il faut la retrouver. Mais la législation en matière d'injures ne s'est pas constituée en une fois : et la seule diversité des cas visés par elle nous interdit de la traiter en bloc. L'injure est délit à demi-public dans les deux premiers cas, délit purement privé dans le troisième (143).

(140) Sur cette terminologie, cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 632, n. 401.

(141) En principe, l'injure verbale ne fonde aucune action : cf. Arist., *Probl.*, XXIX, 14 : ἐὰν μέν τις ἄρχοντα κακῶς εἴπῃ, μέγαλα τὰ ἐπιτίμια, ἐὰν δέ τις ἰδιώτην, οὐθέν.

(142) La répression des deux premières espèces remonte à Solon : Plut., *Solon*, 21; Dém., XX, 104 ; XL, 49 ; Suidas, *s. v.* ἀποιχόμενα, παῦε ; *Lex. Cantabr.*, 671, 7;, cf. Hypér., fr. 100 ; postérieurement (Böckh-Fränkel, *Staatshaush.*, I, p. 144-5 ; Meier-Schömann-Lipsius, p. 629 ; Hitzig, p. 26-27), et progressivement sans doute (Glotz, art. Κακηγορία, p. 790) fut dressé le catalogue des ἀπόρρητα.

(143) Dans les deux premiers cas, la somme payée par le coupable se partage entre la cité et la victime ou la famille du mort (Plut., *Solon*, 21 ; Hypér., fr. 100) ; la κακηγορία proférée contre les grands morts d'Athènes, Harmodius et Aristogiton, légitime la procédure d'ἔνδειξις et peut entraîner l'atimie. — Dans le troisième cas, au contraire, il est à peu près certain que la condamnation était au bénéfice du seul demandeur (Meier-Schömann-Lipsius, p. 629; Dareste, *Plaid. civ. de Dém.*, II, p. 80, n. 32 ; Glotz, art. Κακηγορία, p. 790).

La seconde espèce est la plus caractéristique du régime de cité (144) : dans le moment où celui-ci se constitue définitivement — avec Solon — on réprime les injures qui offensent la société aux lieux (145) et aux instants où, se sentant elle-même avec le plus d'intensité, elle s'affirme sacrée ; et cette pensée, nous l'avons déjà reconnue et analysée. — Dans la première espèce, c'est une pensée plus complexe que nous rencontrons. D'antiquité immémoriale, les morts sont sacrés (146) ; mais de la vieille morale, la cité, de son chef, élargit le cadre ; l'obligation de respecter les morts avait originairement son plein sens et son domaine strict à l'intérieur du γένος : à l'intérieur de la cité désormais, les morts de tous sont sacrés pour tous (147). La cité s'intègre les morts : elle étend sur eux sa vertu.

Pensée religieuse, — délit religieux : la κακηγορία jusqu'ici n'est qu'une espèce ou un degré du sacrilège ; le terme κακῶς λέγειν pourra signifier « blasphémer ». Ainsi dans Pindare, dans Euripide, dans Platon (148).

Platon, *Phèdre*, 243 A (κακηγορία), est le pendant visible de Isocr., X, 64 (ἐβλασφήμητε). Ce mot βλασφημεῖν est lui-même instructif, étant rigoureusement parallèle à κακηγορεῖν : il désigne en effet le *blasphème*, mais aussi les paroles de mauvais augure (prononcées pendant un sacrifice : Platon, *Lois*, VII, 800 C ; Théophr., *Car.*, 19) (149) ; même représentation, plus ou moins implicite, dans Dém., XXIV, 26 : βλασφημίαν ἀντὶ τῆς νῦν εὐφη-

(144) Pour le principe de l'association de la cité à l'individu (même solidarité que dans le cas de l'ὕβρις), cf. loi de Zaleukos citée par Stobée, *Floril.*, XLIV, 21 : μηδεὶς δὲ λεγέτω κακῶς μήτε κοινῇ τὴν πόλιν μήτε ἰδίᾳ τὸν πολίτην.

(145) Même l'injure adressée au magistrat ne paraît être délit qu'en certains lieux (cf. Thonissen, *Dr. pén.*, p. 284). Le client de Lysias, IX, 6 et 10, dit formellement qu'injuriant un magistrat hors du συνέδριον, il n'était point coupable.

(146) En matière d'injure aux morts, l'antique pensée est formulée par Archiloque, fr. 60 : οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομεῖν ἐπ' ἀνδράσιν. Cf. *Od.*, XXII, 412 : οὐχ ὅσιον (à la fois : il est impie et il est néfaste) καμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάασθαι.

(147) L'explication que donne Plutarque, *l. c.*, de la loi est, pour une fois, très heureuse : καὶ γὰρ ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροὺς νομίζειν ; mais il faut l'interpréter : car, pour sacrés, les morts l'étaient déjà.

(148) Pind., *Ol.*, I, 52-3 : ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν · ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους (cf. *P.*, II, 53) ; Eurip., *Héracl.*, 718 : Ζεύς δὲ ἐξ ἐμοῦ μὲν οὐκ ἀκούσεται κακῶς ; Platon, *Phèdre*, 243 A : (Stésichore) τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν.

(149) Cf. L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, II, p. 11.

μίας. A l'acte de βλασφημεῖν est attribuée, d'autre part, la même efficacité magique qu'à la κακηγορία (le mot est employé dans une *defixio* : *B. C. H.*, VI, p. 500, l. 14-18) : c'est encore la notion qu'on retrouve, affaiblie et dépassée, dans l'aphorisme de Démocrite, fr. 177 (Diels, I², p. 417-8) : οὔτε λόγος ἐσθλὸς φαύλην πρῆξιν ἀμαυρίσκει οὔτε πρῆξις ἀγαθὴ λόγου βλασφημίῃ λυμαίνεται. Le terme enfin a subi la même évolution que κακηγορία et désigne l'injure, en un sens général (Platon, *Lois*, XI, 934 B : κακῶς ἀλλήλους βλάσφημοῦντες λέγουσιν ; Dém., XXII, 21 ; Dinarque, *C. Dém.*, 12).

Au vrai, c'est l'idée du sinistre qu'évoque l'adverbe κακῶς, et ce ne peut être qu'une survivance saisissante, cet emploi de κακῶς λέγειν dans un exemple assez récent — de Ménandre (150) — où domine le sens : « paroles de mauvais augure ». Les « mauvaises paroles » sont mises ici sur le même plan que l'éternuement, les songes, le cri de la chouette.

Déjà l'évolution du terme s'indique : l'idée de κακῶς λέγειν est, en somme, toute proche de celle de δυσφημεῖν (δύσφημος peut prendre, d'ailleurs, le sens de « injurieux » : Théognis, 307) ; et le texte de Ménandre suggère un rapprochement entre la désignation grecque de l'injure et le latin *occentare*, lequel signifie à la fois l'injure conçue comme mystiquement efficace et le chant des oiseaux de mauvais augure. A quelles représentations, de fait, pourra répondre la troisième espèce de κακηγορία ? Déjà dans la notion de la première s'insinue l'idée d'une action magique — l'outrage aux morts, d'une façon générale, revêt facilement un pareil aspect (151). Et il est certain qu'avant d'être réprimée comme délit plus ou moins public et, tout court, avant d'être définie délit, la κακηγορία qui vise les morts d'un γένος étranger a dû être considérée comme une entreprise de magie ; le sacrilège alors se spécifie, il comporte des manœuvres rituelles imaginées comme efficaces : au pre-

(150) Ménandre ap. Stob., *Floril.*, 98, 8 sqq. : λυπούμεθ' ἂν πτάρῃ τις, ἂν εἴπῃ κακῶς ὀργιζόμεθ', ἂν ἴδῃ τις ἐνύπνιον σφόδρα φοβούμεθ', ἂν γλαὺξ ἀνακράγῃ δεδοίκαμεν. — Une pensée proprement religieuse est celle qui apparaît dans Esch., *Ag.*, 636-7 : εὔφημον ἦμαρ οὐ πρέπει κακαγγέλῳ γλώσσῃ μιαίνειν.

(151) Nous l'avons vu pour αἰκία. Chez les Ossètes, il n'est pas plus sûr moyen pour offenser un individu que de tuer un chien sur la tombe de son plus proche parent : le chien, offrande impure, est consacré au défunt par une formule spéciale (Kovalewsky, *Cout. contemp. et loi anc.*, p. 323).

mier rang, le *carmen* comme chant magique (152). Comment interpréter, sinon par la même pensée (153), l'injure qui s'adresse aux vivants? — Un individu se sent atteint par une κακηγορία, et la société ne sympathise pas encore avec lui; or le sens fondamental de κακῶς ἀγορεύειν est un sens religieux : mais une pensée religieuse qui ne sympathise pas, c'est une pensée magique.

Le rapprochement avec le droit romain le confirmerait déjà. Ajoutons que le vocabulaire retient la trace du *carmen* magique à origines religieuses (154). Ajoutons que le témoignage des *defixiones* se laisse interpréter dans le même sens : si les *defixiones* sont utilisées contre la κακηγορία, c'est que le magique s'oppose au magique (155). Enfin, le catalogue des ἀπόρρητα devra se comprendre, à l'examen, comme celui des mots sinistres — et efficaces : l'institution a beau être relativement récente, l'écho d'une pensée lointaine s'y prolonge.

Ce n'est pas, en général, l'opinion qu'on s'en fait, et, pour commencer, nous devons dire un mot de l'interprétation de Hitzig : il tient les ἀπόρρητα pour les « noms défendus par la loi » et, comparant (pp. 80 sqq.) le

(152) Trace certaine dans la loi qui interdit l'injure à Harmodius et Aristogiton : Hypér., *C. Philipp.*, 3 : ἐν νόμωι γράψας [ὁ] δῆμος ἀπεῖπεν μήτε [λέ]γειν ἐξεῖναι [μηδενὶ] κακῶς Ἁρμόδι[ο]ν καὶ Ἀρ[ισ]τογείτονα, μήτ' ἄισαι ἐπὶ τὰ κακίονα. Cf. le *carmen* magique qui seul au début, dans le droit romain, fut réprimé comme délit : H. Usener, *Ital. Volksjust.*, p. 22; Huvelin, *Iniuria*, p. 18 et s.

(153) L'injure est une force religieuse qui peut se retourner contre le coupable : Pind., *P.*, II, 53 : ἐμὲ δὲ χρέων φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν (rapportée, dans ce passage, à la Νέμεσις, loi cosmique du talion garantie par le pouvoir des Dieux).

(154) Nous avons vu comme est instructive l'étymologie de λοιδορεῖν. Et ce n'est pas pour rien que sont associés les deux mots κωμῳδεῖν et κακηγορεῖν (Platon, *Rép.*, III, 395 E). Les λοιδορίαι rituelles, prototype de la κακηγορία, ont un étroit rapport avec l'ἀγών de la comédie ancienne (Zielinski, in *Philol.*, XLVII [1888], pp. 25 et s.). L'idée du *carmen* magique, que nous venons de rencontrer, a toutes chances de s'être développée à partir de semblables origines.

(155) Newton, *Discov. of Cn.*, n° 85 = Audollent, n° 4 : [Ἀνα]τίθημι Δαμάτρι καὶ Κούραι τὸν κατ' ἐμο[ῦ ... ε]ἴπ[α]ντα ὅτι τῶι ἐμῶι ἀνδ[ρὶ] φάρμακα ποιῶ. Pour l'idée de l'opposition du magique au magique, cf. Wünsch, Praef., p. v, et n°s 96-97. De là, dans une *devotio* attique (Wünsch, n° 84 = Michel, n° 1322) : Ἀνδροκλείδη καταδῶ καὶ τὴν γλῶτταν τὴν κακήν. Cette idée de la réaction magique apparaît singulièrement nette dans Wünsch, n° 67 = Michel, n° 1319 : ... ὥσπερ ταῦτα ψυχρὰ καὶ ἐπαρίστερα, οὕτως τὰ Κράτητος τὰ ῥήματα ψυχρὰ [καὶ ἐπαρί]στερα γέν[οι]το καὶ τῶν μετ' ἐκ[είνω]ν μη[νυτῶν] καὶ τῶν δικα[στῶν... : la nature sinistre de l'objet même sur lequel est gravée la *defixio* doit se communiquer à l'auteur des mauvais propos et frapper sa langue d'impuissance.

droit d'Athènes avec le droit germanique, il trouve que l'un et l'autre, en dressant une liste, vont simplement « au devant du sentiment personnel »; ce sentiment, ils le limiteraient en lui faisant sa part, car il y a des nécessités sociales avec quoi il faut compter. Utilitarisme bien suspect : il ne rend pas raison, en tout cas, du sentiment individuel lui-même, qui suppose une psychologie collective. L'association des diverses espèces d'« injures » sous un même terme, les valeurs que nous avons reconnues à ce terme, appellent une autre interprétation. Au reste, la thèse de Hitzig explique ce qui, dans la pensée du droit, est négatif : l'effort de limitation, de restriction, qui aboutit à constituer la notion positive du délit privé. Mais il est nécessaire de bien entendre le terme ἀπόρρητος.

En principe, même quand il exprime directement une interdiction, il exprime une interdiction religieuse : ainsi, Platon, *Lois*, IX, 871 A, emploie le verbe ἀπαγορεύειν au sens de προαγορεύειν, interdiction du meurtrier (cf. Soph., *Ant.*, 44 et aussi *Œ. R.*, 236). Aussi bien, dans la plupart de ses emplois, il signifie non pas « interdit » tout court, mais, au sens plein, *nefandus*, ainsi dans l'expression toute faite ῥητὰ καὶ ἀπόρρητα, Dém., I, 4 (cf. XVIII, 122). Il s'appliquera spécialement aux mystères; il est défendu de divulguer les mystères : mais cette idée-là n'est pas celle d'une interdiction arbitraire prononcée par une autorité, elle est bien plutôt enveloppée dans la notion générale du « mystique » (156). Ou encore, il signifiera les paroles néfastes : il a pour synonyme certain ἄρρητος, lequel tour à tour s'applique à la divinité même et qualifie les « mauvaises paroles » — qui ont leur place, d'ailleurs, à certains moments du rite (Dém., XVIII, 122) : or le mot ἄρρητα est employé comme équivalent du terme juridique ἀπόρρητα (157).

On voit dès lors la valeur précise de l'expression ὀνόματα ἀπόρρητα : elle ne signifie pas au juste les mots que la loi interdit de prononcer; aussi bien, elle devait préexister à la loi même, et c'est par une réflexion postérieure qu'on lui découvre cette portée (Lys., X, 6). Elle signifie, strictement, les mots « abominables ». Mots qui sont un attentat par eux-mêmes, — mots qui ont une efficacité par eux-mêmes. C'est du reste ce qui permet de comprendre la défense, purement absurde en apparence, de Théomnestos à l'encontre du client de Lysias : tel mot est défendu, reconnaît-il ; mais il n'est pas interdit d'énoncer en d'autres termes une imputation semblable (Lys., X, 6) ; moyen inopérant sans doute, mais qui atteste la survivance de la vieille pensée. Il ne faut pas se laisser égarer par les formes modernes que présente l'action à l'époque classique. Alors,

(156) Miss Harrisson, constatant que le caractère « mystérieux » des mystères n'est que dérivé et subordonné, propose de μυστήριον une étymologie nouvelle : le mot ne se rattacherait pas à μύω, mais à μύσος et se rapporterait ainsi à l'idée fondamentale du *sacré* ou du *tabou* (*Prolegomena*, p. 154). — Sur la signification réelle des *mystères*, cf. aussi S. Reinach, in *R. E. G.*, XXVIII, p. 6.

(157) Cf. Thalheim in Frohberger's *Ausgewählte Reden des Lysias*, p. 158.

le défendeur est admis à faire la preuve (158) ; mais il y a du vrai dans la thèse de Szanto (159) qui soutient que, sous le nom de κακηγορία, le droit athénien a prétendu réprimer l'injure pour elle-même, abstraction faite de la diffamation, de la fausse imputation d'un fait qualifié délit : seulement, cette pensée, il faut la reculer dans le passé et la comprendre dans un sens religieux.

Ce qui nous confirme dans cette vue, c'est que les premiers mots qui ont dû appartenir au catalogue (160) désignent des attentats à la moralité familiale, que l'opinion publique réprouve, mais qui ne ressortissent pas au système du droit primitif : πατραλοίας, μητραλοίας, πατρόφονος. C'est, en effet, ce dernier mot qui a dû faire partie des ἀπόρρητα, en place de ἀνδρόφονος que donne Lysias, X, 6 : la correction nous paraît indispensable (ἀλλ' ἀνδροφόνον étant d'ailleurs tout voisin par l'écriture de ἀλλὰ πατροφόνον et se trouvant attiré par les lignes suivantes) ; c'est le mot qu'on attend naturellement dans le passage, et si c'était ἀνδροφόνος qui eût figuré au catalogue, Théomnestos aurait eu la partie belle et se serait défendu au moins par des sophismes autrement spécieux (161) ; d'autre part, le client de Lysias, au début du plaidoyer, semble bien mettre l'imputation d'homicide en général à part des ἀπόρρητα. Le meurtre — le meurtre d'une personne étrangère à la famille — suscitait une réaction immédiate dans la vengeance du sang d'abord, dans la poursuite judiciaire ensuite, et la κακηγορία en pareil cas n'avait pas de raison d'être, au moins dans les premiers temps de la cité : au contraire, les offenses à la moralité et à la religion familiales, en principe, constituent essentiellement au regard des membres de la communauté une souillure (cf. Eurip., *Hél.*, 75 : προσφθέγμασιν γὰρ οὐ μιαίνομαι σέθεν) ; les reprocher, c'est aussi marquer d'une souillure : c'est en somme la même pensée que nous avons lue dans le terme λώβη.

Ainsi, plus sec en quelque sorte parce que la notion en est plus étroitement délimitée, le terme signifiant l'injure est d'un enseignement aussi profitable que les précédents et non moins net : nous y retrouvons, claire et certaine, la même idée d'efficace immanente au primitif « délit privé » ; et nous y lisons le même passage, du religieux au magique.

(158) Pas toujours d'ailleurs : reprocher à quelqu'un le métier qu'il exerce sur le marché, cela suffit à fonder une δίκη κακηγορίας : [Dém.], LVII, 30.

(159) *Die Verbaliniurie im Attischen Prozess*, in *Wiener Studien*, XIII, pp. 159-163 = *Ausgew. Abhandl.*, pp. 103-108.

(160) Il ne faudrait pas, du reste, faire descendre à une époque trop basse l'interdiction des ἀπόρρητα : cf. Glotz (art. Kakègoria, p. 790) qui réagit contre la doctrine de Böckh.

(161) La difficulté a été quelque peu sentie par Thalheim, *o. l.*, p. 148, n. 4.

6. Λυμαίνεσθαι.

En dehors d' ὕβρις, d' αἰκία, de βλάβη et de κακηγορία, il n'existe pas de terme juridique désignant le délit privé de l'espèce que nous étudions (162). Mais d'autres mots, qui n'ont pas été consacrés par le droit, impliquent des représentations du même ordre : nous avons vu λώβη ; sont dans le même cas, notamment, ἀτιμάζειν, σύλη — sur ces deux là nous aurons occasion de revenir —, προπηλακισμός qui méritera au moins une allusion, αἰσχύνειν, les mots de la famille de κακός.

L'évolution du premier est déjà fort avancée dans Homère : le substantif αἰσχύνη (*Od.*, VII, 305 ; XVIII, 12 ; XXI, 323) désigne le sentiment de l'honneur, à un degré au-dessous de l' αἰδώς (L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, II, p. 169 sq.). Pourtant, on retrouve dans le *verbe* des correspondances remarquables avec les termes que nous venons d'étudier : αἰσχύνειν l'applique aux deux modes homériques de l'αἰκία : *Il.*, XVIII, 180 : νέκυς ᾐσχυμμένος ; XXIV, 48, à propos des sévices exercés par Achille sur le cadavre d'Hector, et que les Dieux frappent d'inefficacité : οὐδέ μιν αἰσχύνει ; XVIII, 23-24, aspersion de poussière en signe de deuil, χαρίεν δ' ᾔσχυνε πρόσωπον. — Αἶσχος peut avoir une valeur tout objective, et il implique alors l'idée d'une puissance religieuse : ainsi (163) dans un fragment de la *Phèdre* de Sophocle pour l'intelligence duquel il est bon de se rappeler la représentation quasi matérialiste de ce que nous appellerions la maladie morale du personnage et qui est en réalité une souillure (164). Le verbe et le substantif avec une valeur active s'appliquent dans le même sens que ὑβρίζειν aux délits sexuels : Esch., *Ag.*, 1626 (cf. Eurip., *Or.*, 929) ; Eschine, I, 87 (τῇ τοῦ σώματος αἰσχύνῃ), Arist., *Polit*, VIII, 1311 b 6 (τὸ εἰς τὸ σῶμα αἰσχῦναι) ; comme ὑβρίζειν,

(162) Nous avons montré que le terme βίαια retenait lui-même quelque chose d'une pensée primitive. Il va de soi que la liste des « délits privés » s'est accrue, chemin faisant, de termes positifs, désignant directement et exclusivement un fait défini : ainsi ψευδομαρτυρία, — mais le « faux témoignage », justement, est un délit plutôt tardif (Leisi, *Zeuge im A. R.*, pp. 120 sqq.) ; primitivement, alors que tout témoignage s'accompagne de serment, il est compris sous la notion de parjure, et le parjure est abandonné à la vengeance des Dieux (cf. Glotz, *Dict. des Ant.*, art. JUSJURANDUM = *Et. soc. et jurid. sur l'ant. gr.*, pp. 182-185).

(163) Soph., fr. 615 : αἶσχη μὲν, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ἂν εἷς φύγοι βροτῶν ποθ' ᾧ καὶ Ζεὺς ἐφορμήσῃ κακά · νόσους ἀνάγκη τὰς θεηλάτους φέρειν.

(164) Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 75, n. 2, à propos de l'*Hippolyte* d'Euripide.

ils évoquent alors des représentations déjà effacées, mais qui ont primitivement une valeur religieuse très forte. — Quant à son domaine moral ancien, l'αἰσχύνη est du même type que la λώβη : *Il.*, III, 242 (rapport avec la νέμεσις); expression de αἰσχύνειν γένος πατέρων, *Il.*, VI, 207 et *Od.*, XXIV, 508 : cf. Tyrtée, fr., VIII, 9, Eurip., *Ion*, 736, etc., et Platon, *Lois*, XI, 919 E, qui prévoit un délit de γένους αἰσχύνη (à quoi correspond dans le même passage le terme de καταρρυπαίνειν, souiller, qui est à rapprocher de λυμαίνεσθαι, προπηλακίζειν). — Mais d'autre part, le verbe retient obscurément une idée de magique dans l'exemple d'Homère, *Il.*, XXIII, 571 : ἤσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετὴν, βλάψας δέ μοι ἵππους (165); on sait que la même valeur s'est développée relativement aux modes d'αἰκία que nous avons vus rapportés au même terme.

L'adjectif κακός, l'adjectif substantivé κακόν, le substantif κακότης impliquent, dans leurs emplois primitifs, l'idée d'un fléau de nature religieuse; la valeur est un peu affaiblie, mais souvent reconnaissable dans l'*Odyssée* : je veux parler de l'expression de φυγεῖν κακότητα (III, 175 ; V, 414, dans une *prière* d'Ulysse ; IX, 489 = X, 129) et surtout de λύειν κακότητος, qui a pour sujet un Dieu (XVIII, 364) ou « les Dieux » (XIII, 321 ; XVI, 364 ; V, 394-7). Le dernier exemple est particulièrement significatif (166) ; on y notera : ἐν νούσῳ, notion concrète du « mal », la νοῦσος étant conçue comme une sorte d'enchaînement magique (cf. Hés., *Boucl.*, 43) ; l'opposition du δαίμων néfaste et des θεοί bienfaisants : le δαίμων est souvent sinistre (associé aux Erinyes, *Od.*, II, 134), et l'expression ἔχρας δαίμων pour exprimer la κακότης est consacrée (*Od.*, X, 64). — Les textes postérieurs attestent une correspondance notable avec le système de notions que nous avons défini : dans Hés., *Tr. et J.*, 57-58, κακόν = fléau (δώσω κακόν, dit Zeus à l'adresse des mortels et en parlant de Pandore) ; 356 : ἅρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα (notion dérivée de la κήρ homérique, ou plutôt préhistorique, qui est entre autres κὴρ θανάτοιο) (167) ; aux vers 352-3, le terme κακός est en corrélation avec celui d'ἄτη; ailleurs (168), appliqué à l'individu qui néglige un rite essentiel, le mot κακότης désigne à la fois l'impiété subjective et l'ἄτη objective. Chez Sophocle, *El.*, 235-6, même association de la κακότης et de l'ἄτη ; dans *Œ. C.*, 521-2, par réaction même contre l'idée de l'impiété objective, ce sens est accusé dans κακότης (169). Le mot est technique dans la langue religieuse : Hérod., VII, 149, réponse de la Pythie : « du faîte des temples coule un sang noir, προϊδὸν κακότητος ἀνάγκας ». Chez Eurip., *I. T.*, 1193, κακά a le sens de

(165) Voir les textes indiqués à la note 106.

(166) Ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀσπάσιος βιότος παίδεσσι φανήῃ πατρὸς, ὃς ἐν νούσῳ κῆται κράτερ' ἄλγεα πάσχων, δηρὸν τηκόμενος, στύγερος δὲ οἱ ἔχρας δαίμων, ἀσπάσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν.

(167) Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 174.

(168) V. 740 : ὃς πόταμον διαβῇ, κακότητί γε χεῖρας ἄνιπτος.

(169) Ἤνεγκον κακότατ', ὦ ξένοι, ἤνεγκον ἑκὼν μὲν, θεὸς ἴστω, τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν.

souillure. — Dans l'orphisme, le mot κακότης a pris un sens défini, mais dérivé des anciennes représentations : les rites que préconise la doctrine sont destinés à éteindre le « mal » inhérent à la vie présente et désigné aussi, d'ailleurs, du mot d' ἄτη (Empéd., fr. 121) (170) : d'où l'expression νηστεῦσαι κακότητος chez Empédocle, fr. 144 (Diels, I², 215); il s'agit de se libérer du cycle des existences mortelles : d'où les expressions orphiques κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος, et κύκλου τ' ἀλλῦσαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος (171).

Or cette notion religieuse de la κακότης retentit doublement sur le droit. D'une part, dans le droit pénal *public* , le mot s'applique à cette *infamia* active et rituelle que nous allons retrouver et qui, par exemple, frappe le κακός chez les Spartiates : Tyrtée, fr. VIII, 10; cette réaction religieuse répond à la nature également religieuse de son objet : représentation qui se laisse encore apercevoir dans les termes mêmes par lesquels Xénophon, *Rép. Lac.*, IX, 4, exprime la mise au ban du lâche : πᾶς μὲν ἄν τις αἰσχυνθείη τὸν κακὸν σύσκηνον παραλαβεῖν; κακός au sens de « lâche », fréquent chez Homère, a d'ailleurs pour synonyme, *Il.*, XIII, 119, 237, λυγρός, terme qui se rapporte souvent à l'idée du sinistre. — D'autre part, l'idée du κακόν tend vers le magique : les sacrilèges en quelque sorte *privés* qui n'étaient pas d'abord réprimés par l'Etat, ainsi la violation des tombes, appellent sur les coupables les « malheurs » (*C. I. G.*, n° 916); mais surtout l'usage du mot κακός est familier aux auteurs de *defixiones* : Audollent, n° 84 : Ζώπυρος κακὸν καὶ μέλεον = *malum et infelicem se habeat*; cet emploi technique, se reproduit par huit fois. Et l'acte nocif lui-même est un κακόν, que la *defixio* veut dépouiller de son efficace (Wünsch, n°s 96 ; 97 : εἴ τι μέλλει... ῥῆμα μοχθηρὸν φθέγγεσθαι ἢ κακόν τι ποιῆσαι). Il ne faut donc pas s'étonner si le composé κακοτεχνεῖν (172) désigne, en général, un attentat de nature magique, et spécialement l'empoisonnement : de là l'emploi du mot chez Ant., I, 22.

(170) Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 178, n. 1.

(171) *Id.*, *ib.*, II, p. 124, n. 1. Voir spécialement sur cette locution : O. Kern, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, I, p. 498 sq., qui compare Empédocle avec les fragments orphiques 153, 222, 223, 227, 228; Dieterich, *Nekyia*, p. 109, n. 2.

(172) Prise dans un sens positif — et restreint —, la κακοτεχνία du droit privé est restée marquée d'un caractère si individualiste qu'elle n'y reçoit qu'une sanction précaire ou très localisée : il n'existe pas de δίκη κακοτεχνίων (d'action « de dol ») universelle tendant à la rescision de la vente, sauf pour la vente d'un esclave : Meier-Schömann-Lipsius, p. 493 ; Beauchet, *s. v.*, in *Dict. des Ant.* ; cf. note de Th. Reinach à Hypér., *C. Athénog.*, 23, in *R. E. G.*, V, p. 181 = H. Weil, *Etudes*, p. 301, n. 1; quant à la κακοτεχνίων δίκη intentée contre le plaideur qui a produit de faux témoignages, elle n'aboutit pas à la rescision du jugement, mais seulement à une indemnité pour le préjudice causé (Meier-Schömann-Lipsius, p. 493 et p. 971 ; Gide-Caillemer, art. ΑΝΑΔΙΚΙΑ du *Dict. des Ant.* ; Beauchet, *l. c.* ; Leisi, *Zeuge*, p. 132 et s.).

L'ensemble s'impose par sa masse. Il vaut par la concordance des résultats. La probabilité du détail s'élève à la certitude de l'ensemble.

Mais il est un dernier terme que nous voulons étudier ici parce qu'il porte en lui comme le résumé et la conclusion de l'enquête présente : c'est λυμαίνεσθαι. Il a une valeur religieuse générale, et il comporte des emplois dérivés, analogues à ceux que nous avons rencontrés.

Il signifie « salir, souiller ». Il ne se retrouve pas chez Homère où nous n'avons que le composé ἀπολυμαίνεσθαι — un ἅπαξ d'ailleurs : mais le substantif λῦμα y est fréquent et vivant. — On a soutenu (173) que tous les mots de cette espèce, λῦμα, καθαίρω, καθαρός, μιαίνω, μιαρός, avaient à l'origine un sens purement physique : ils s'appliqueraient à la saleté matérielle et au nettoyage qui la supprime. Mais la purification qui nous apparaît toute physique a un sens religieux pour la pensée religieuse : celle-ci nie nos catégories ; le témoignage des langues indo-européennes (174) manifeste l'association étroite, ou plutôt la confusion, entre les idées d'impureté physique et d'impureté morale. Et quand on voit, dans les textes postérieurs à Homère, des purifications incontestablement religieuses qui consistent dans un véritable lavage (175), il n'y a *a priori* aucune raison de penser que cette signification leur ait été dévolue tout d'un coup, et se soit produite un beau jour dans l'intervalle relativement bref qui sépare Homère des premiers écrits qui en témoignent. Lors donc que les emplois homériques nous donnent pour καθαίρω et les autres un sens tout

(173) Voir Glotz, *Solidarité*, p. 229 sqq.; bibliographie, p. 228, n. 3. Des tenants de la thèse adverse, le plus considérable est O. Müller.

(174) Cf. Prellwitz², *s. v.* καθαρός ; Boisacq, *s. v.* λῦμα : lat. *lutum*, boue, et *polluere*, souiller. Quant au rapport entre λούω et *luere* (*delubrum*), qu'on semble écarter pour des raisons sémantiques, nous ne voyons pas de raison de ne pas le maintenir : la notion de souillure est si multiforme et, pour une raison moderne, si contradictoire, qu'elle peut très bien comporter la synthèse des idées qu'expriment en latin les trois *luere* (profondément distingués par Bréal, *Dict. étym. lat.*, p. 172) : *luere*, souiller, *luere*, laver, et *luere*, délier (voir d'ailleurs les rapprochements proposés par Bouché-Leclercq, art. LUSTRATIO dans le *Dict. des Ant.*, IV, p. 1406).

(175) Ainsi Soph., *Aj.*, 654-6 : Ἀλλ' εἶμι πρός τε λουτρὰ καὶ παρακτίους | λειμῶνας, ὡς ἂν λύμαθ' ἁγνίσας ἐμά | μῆνιν βαρείαν ἐξαλύξωμαι θεᾶς.

profane, il convient de replacer Homère lui-même à son véritable moment intellectuel, qui n'est pas du tout primitif. Aussi bien, la pensée religieuse est loin d'être méconnaissable, parmi les pratiques de purification que nous observons dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*.

D'abord, la purification, on le sait, est le prélude obligé des actes religieux (176). Aux textes d'Homère, nous en ajouterons un d'Hésiode, que nous avons déjà cité : avant de passer un fleuve, il faut se laver les mains, sinon la κακότης que l'on contracte attire le courroux des Dieux (177); il est évident que la propreté matérielle n'est pas ici conçue pour elle-même — et qui oserait dire que la pensée d'Hésiode fût nouvelle à l'âge d'Hésiode? — Pour les actes religieux, on se revêt de καθαρὰ εἵματα (*Od.*, IV, 750 = XVII, 48). — Or que trouve-t-on dans la suite? La même chose, ni plus ni moins. Les deux exemples de l'époque classique qui sont cités (178) comme attestant un changement d'idées sont exactement semblables aux exemples homériques. Regarderons-nous au seul emploi du verbe ἀπολυμαίνεσθαι (*Il.*, I, 312-3)? Avec la meilleure volonté, comment l'interpréter, sinon en fonction d'une pensée religieuse? Cette purification de l'armée est le prélude des hécatombes, on se débarrasse des souillures (λύματα). Quelles souillures? De toute nécessité (179), celles qui résultent de la peste, νοῦσος κακή (v. 10), ἀεικὴς λοιγός (v. 97), envoyée par Apollon en punition d'une faute religieuse (180). Ces purifications, chez Homère, sont accomplies suivant des procédés auxquelles la pensée grecque attribue constamment par ailleurs une valeur religieuse. Ainsi, on rejette les souillures à la mer : c'est une idée constamment attestée, chez les Grecs, que la mer a une vertu religieuse de

(176) *Il.*, XXIV, 302 sq.; *Od.*, II, 261; XII, 335 sq.; cf. Hés., *Tr. et J.*, 724-5.

(177) Voir le texte cité à la note 168.

(178) Glotz, *Solidarité*, p. 229, n. 1 : Soph., *Œ. C.*, 1597 : ἔλυσε δυσπινεῖς στολάς; Eurip., *Alc.*, 159 sqq. : ὕδασι ποταμίοις λευκὸν χρόα | ἐλούσατ', ἐκ δ' ἐλοῦσα κεδρίνων δόμων | ἐσθῆτα κόσμον τ' εὐπρεπῶς ἠσκήσατο, | καὶ στᾶσα πρόσθεν ἑστίας κατηύξατο.

(179) Cf. Ameis-Hentze ad v. 313.

(180) En particulier, sans doute, parce que, dans le *deuil* général, les Achéens ne se lavaient plus, ne changeaient plus de vêtements, se couvraient la tête de cendres, — étaient souillés : cf. *Il.*, XVIII, 23, *Od.*, XXIV, 316 ; Schömann, *Gr. Alt.*², p. 63.

purification, et c'est une commune sentence que le vers d'Euripide, *I. T.*, 1193 : θάλασσα κλύζει τὰ ἀνθρώπων κακά. Cette représentation ne peut appartenir qu'à un très vieux fonds : ἡ ἀμίαντος désigne la mer dans Esch., *Perses*, 578 (181). — On purifie aussi avec le soufre (*Il.*, XVI, 230 ; *Od.*, XXI, 481). Dans ce dernier exemple, le soufre est qualifié de κακῶν ἄκος, expression où l'on ne peut donner à κακά une autre valeur que celle qui a été définie précédemment et que nous venons de constater, plus explicite, dans l'adage d'Euripide. Or, non seulement la même conception se retrouve chez les Latins (Pline, *H. N.*, XXXV, 50), mais le mot θέειον « soufre », apparenté à θύος θυόω, etc., remonte à une racine indo-européenne exprimant l'idée de purification (182).

Ce qui, dans l'expression même homérique de la « pureté », témoignerait de l'antiquité des représentations religieuses, c'est une locution déjà aussi banalisée que ἐν καθαρῷ au sens de *in aperto* (*Il.*, VIII, 491 = X, 199 ; XXIII, 61). Dans le premier de ces exemples, Homère trouve l'occasion de se commenter : « là où le terrain n'était pas occupé par des cadavres » ; mais de plus, il est impossible de ne pas se rappeler ici la signification qu'attribue la pensée religieuse aux *aperta loca* (183) : Antiphon, V, 11, atteste que les causes de meurtre sont jugées en plein air afin que les juges ne se trouvent pas sous le même toit que les hommes aux mains impures (cf. Eurip., *Iph. T.*, 1177). — Il y a surtout lieu de relever ici quelques emplois homériques qui se relient très bien au système de représentations magico-religieuses que nous nous efforçons de définir, et nous préparent à en voir, dans la notion de λυμαίνεσθαι, le principe même et le fondement. C'est à propos de l'αἰκία infructueuse tentée par Achille sur le cadavre d'Hector, qu'Hermès fait savoir à Priam (*Il.*, XXIV, 420) que ce cadavre n'est point souillé (μιαρός) ; c'est à propos du casque d'Achille (184) qu'il est dit (*Il.*, XVI, 790-7) : auparavant, il n'avait pas été permis (οὐ θέμις = *non fas*) qu'il fût souillé (μιαίνεσθαι). — Un emploi notable de καθαρός est justement un de ceux qu'on invoque pour dénier à l'idée religieuse de la souillure

(181) Voir Rohde, *Psyche*, II, Anh., p. 405.

(182) Θέειον : Curtius, *Gz. d. gr. Et.* [4], n° 320, p. 259. Sur le rapport avec sabin *februm*, lat. *februs*, *suffio*, Walde, *Lat. El. Wört.*, *s. v. februs*. Sur la vertu purificatrice du soufre, cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 237, n. 3.

(183) Cf. Eurip., *Suppl.*, 652, εὐαγῆ πυργόν pour désigner une hauteur « claire », — « pure » : la correction en εὐαυγῆ est inutile (Rohde, *Psyche*, II, p. 219, n. 3) et n'a pas été retenue.

(184) Sur la vertu religieuse des armes, cf. *infra*, chap. III, § II.

jusqu'à l'antiquité si modeste qu'est l'antiquité homérique (Glotz, p. 229, n. 2) : *Od.*, XXII, 462 sqq., Télémaque annonce que les servantes infidèles ne doivent pas périr καθαρῷ θανάτῳ, à savoir par le fer : elles seront pendues. A vrai dire, le sens du mot n'est pas plus « moral » dans ce cas qu'il n'était physique dans les autres : il est religieux; aux coupables qui ont (463-4) « répandu l'opprobre » sur la tête de leurs maîtres et « dormi » dans la couche des ennemis de la famille, s'applique une punition qui, signifiant l' « impureté », constitue un outrage plus actif. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi dans un pareil cas, alors qu'il s'agit d'une notion à double face, la « pureté » serait incompatible avec la mort violente; sinon, il faudrait admettre que toute mort violente est *absolument* un principe de souillure, alors que la peine capitale est une purification pour le groupe, même à l'époque classique (185). — Dans le même ordre d'idées, observons que l'emploi homérique de l'adjectif μιαιφόνος, réservé au *Dieu* Arès, dans le sens actif de *cruore polluens* et non *pollutus*, comme dans les textes postérieurs, se relie fort bien, quoi qu'on dise, à la représentation religieuse de la souillure; l'idée de souillure, justement parce qu'originelle dans la pensée religieuse, est celle d'une *force* : elle est donc comprise sans difficulté, comme les notions que nous avons étudiées et qui ne peuvent soutenir qu'un étroit rapport avec elle, sous la forme du verbe *actif* : le μαιφόνος homérique est le pendant du μαιφόνος ordinaire.

L'étude des mots, l'examen des faits, tout concorde : comment le terme λυμαίνεσθαι n'aurait-il pas, de toute antiquité, le sens religieux de « souiller »? Or, du sens de « souiller », il est passé à celui de maltraiter. La loi de Dracon (citée dans Dém., XXIII, 28) permet à la famille de la victime d'un meurtre de mettre à mort le meurtrier en rupture de ban (ἀποκτείνειν) ou de procéder contre lui à la *manus injectio* en le traînant par devant les magistrats (ἀπάγειν), mais interdit de le λυμαίνεσθαι aussi bien que de tirer de lui une compensation en argent (ἀποινᾶν). Démosthène commente le terme de λυμαίνεσθαι (186) par ceux de μαστιγοῦν (fouetter), δεῖν (enchaîner) et autres, indiquant des pratiques analogues. Et des exemples, de ci de là, assez nombreux et suffisamment nets, attestent pour le mot le même sens (187).

(185) Voir Platon, *Lois*, IX, notamment 873 B.

(186) Dém., XXIII, 33 : τὸ μὲν δὴ μὴ λυμαίνεσθαι, γνώριμον οἶδ' ὅτι πᾶσιν μὴ μαστιγοῦν, μὴ δεῖν, μὴ τὰ τοιαῦτα ποιεῖν λέγει.

(187) Esch., *Prom.*, 147; 991; cf. *Choéph.*, 290; Hérodote, I, 214; II, 121 δ; III, 16; V, 33; VI, 12; IX, 79; chez les orateurs encore : Ant., V, 63; Isocr., XX, 9

Que la seconde partie de l'article de Dracon — celle qui interdit les sévices et la composition forcée — remonte à Dracon lui-même, nous ne voyons aucune raison sérieuse de le contester. Les éditeurs des *Inscriptions juridiques* restituent dans l'inscription le texte de Démosthène; il paraît en effet se retrouver sur la pierre : mais on n'a qu'un indice, la place qui convient au passage, avec une lettre ο, à la l. 31, qui, dans cette inscription στοιχηδόν, correspond à la citation de l'orateur. Argument faible, dit-on (188), et en effet. Sur quoi Thalheim, suivi par Usteri, raisonne ainsi : Dracon ne peut pas avoir tout ensemble permis de tuer et interdit de λυμαίνεσθαι, il y aurait là une véritable contradiction; il faut admettre que la loi, postérieurement à Dracon, fut amendée sur ce point : l'amendement, c'est μὴ λυμαίνεσθαι μηδὲ ἀποινᾶν ; il fut permis de procéder par *manus injectio* contre le coupable, c'est-à-dire de le traîner par-devant les magistrats compétents (les thesmothètes : Dém., XXIII, 31) et de le faire exécuter par leur ministère; il fut interdit, en revanche, de le maltraiter ou mettre à rançon.

Mais cette construction, vraiment, repose sur une pétition de principe : que savons-nous s'il y avait contradiction, pour les Athéniens du VIIe siècle, à permettre de tuer et à interdire de λυμαίνεσθαι ? C'est justement la valeur, la valeur morale, de ce dernier terme qui est en question. Surtout, on s'explique bien mal la forme même de l'amendement : si le progrès des mœurs avait fait admettre la nécessité de s'adresser au magistrat pour l'exécution du meurtrier en rupture de ban, l'amendement ne devait-il pas porter aussi sur ce point-là, le premier soin des nouveaux rédacteurs ne devait-il pas être de modifier ἀποκτείνειν qui prêtait au moins à équivoque? Mais la vérité est que ce terme avait conservé la seule valeur que raisonnablement il puisse avoir — celle de *tuer*, purement et simplement, — qu'ainsi la contradiction dénoncée par Thalheim subsiste en tout état de cause, et qu'en définitive il n'y a pas lieu de croire à un amendement ; on s'est trop pressé de jurer sur la parole de Démosthène dont l'argumentation est suspecte de sophisme : Démosthène fait — ou laisse — entendre qu'il n'est pas permis aux parents de la victime de *tuer* le meurtrier, mais seulement de le faire exécuter par l'entremise des magistrats ; il a l'air d'admettre (§§ 31 et 35) qu'ἀποκτείνειν et ἀπάγειν désignent un seul et même acte, et qui ne serai licite qu'avec les modalités définies par la loi, ὡς ἐν τῷ ἄξονι εἴρηται : membre de phrase qu'il donne pour une citation, et qui n'en est pas une, car il ne se retrouve ni sur la pierre, ni dans son texte même : celui-ci comprend seulement ὡς ἐν τῷ ἄξονι ἀγορεύει, que l'orateur falsifie dans

(le terme explique celui d'ὕβρις). — Chez Démocrite (Diels, 1², B, 245), le verbe désigne, d'une façon générale et abstraite, les délits commis par un individu contre un autre.

(188) Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 320, dont les arguments se trouvent, croyons-nous, implicitement réfutés dans ce qui suit ; Thalheim in Hermann's *Gr. Alt.*, p. 42, n. 4; Usteri, *Æcht. u. Verbann.*, pp. 8-9.

son commentaire. En réalité, ἀποκτείνειν — qui vient d'ailleurs *avant* ἀπάγειν — ne saurait avoir deux sens. Qu'il signifie « tuer », c'est ce que confirme la législation platonicienne : Platon, si attentif en général à écarter de son système l'atimie primitive (*Lois*, IX, 845 C), la prescrit dans ce cas exceptionnel, à l'exemple d'Athènes ; et en développant les deux termes, qu'il distingue (ἀποκτείνειν et ἀπάγειν), il débarrasse le premier de toute équivoque possible : 871 D-E, ὁ προστυχὼν πρῶτος τῶν οἰκείων τοῦ ἀποθανόντος ἢ καὶ τῶν πολιτῶν ἀνατὶ κτεινέτω.

Enfin, un argument qui est propre à Usteri se retourne contre lui. Il prétend que λυμαίνεσθαι peut comprendre en soi ἀπάγειν, (au premier sens : emmener comme esclave), φέρειν καὶ ἐλαύνειν, ἄγειν, qui désignent, chez Dracon, des pratiques, tantôt interdites, tantôt licites, à l'égard du meurtrier; or, continue-t-il, il est permis ἀπάγειν — au sens nouveau — dans notre article ; il est permis ἐλαύνειν καὶ φέρειν καὶ ἄγειν (Dém., XXIII, 44) certaine espèce de meurtriers, seulement à l'intérieur de l'Attique. Mais quels meurtriers, répondrons-nous ? Les auteurs d'homicide *involontaire* (189). Ainsi donc, la loi aurait continué de permettre le λυμαίνεσθαι à leur endroit et elle l'aurait interdit à l'égard des meurtriers volontaires ! S'il est une contradiction inadmissible, c'est bien celle là.

De toute cette discussion, il résulte : 1° que λυμαίνεσθαι ne comprend en soi ni ἄγειν, ni ἀπάγειν, ni ἐλαύνειν ni φέρειν, c'est-à-dire ni la *manus injectio* sur la personne, ni les représailles ou voies d'exécution sur les biens; 2° qu'il n'est pas permis de « maltraiter » au sens de λυμαίνεσθαι ceux qu'il est permis de mettre à mort purement et simplement.

Le témoignage de Dracon est considérable : le droit, qui proscrit la chose, consacre le mot pour nous ; il y a déjà des chances pour que λυμαίνεσθαι ainsi employé, à une époque reculée — Dracon nous fournissant un *terminus ante quem* — n'ait reçu une telle signification qu'en vertu du caractère magique qu'on attribuait dans l'origine aux « mauvais traitements ». Et aussi bien, cette valeur même pourrait avoir disparu du vocabulaire de Dracon, « laïcisé » et banalisé ; au IVe siècle en tout cas, il est à peu près certain qu'on ne comprend plus : ce qui en témoignerait, c'est l'allure embarrassée d'un Démosthène, et les sophismes qu'il s'impose pour accorder la permission de tuer et l'interdiction des « mauvais traitements ». Mais le sens premier du mot nous induirait déjà à voir, dans l'emploi qu'en fait Dracon, tout autre chose que l'acte *positif* de mal-

(189) La loi l'indique par elle-même: voir le commentaire de Démosthène, XXIII, 45.

traiter. Surtout, retenons que le λυμαίνεσθαι est interdit, quand la mise à mort est licite : nécessairement, on a attaché d'abord (190), aux pratiques définies que peut désigner le mot, un sens tout à fait spécial, et c'est le sens que nous fait pressentir la valeur religieuse de λυμαίνεσθαι, le sens que nous avons indiqué pour l'enchaînement et la flagellation (191) en particulier, le sens que nous avons reconnu en général à travers tous les termes que nous avons étudiés. D'ailleurs, la pensée qui dicte l'article draconien se laisse fort bien situer à son moment social : pour la législation pénale commençante, il s'agit de limiter, en les autorisant partiellement, les réactions familiales (192) qui se donnaient carrière dans la vengeance du sang; on permet de tuer dans certaines conditions, mais on interdit certains sévices de sens religieux, ceux qui avaient pris un caractère magique de plus en plus accentué à mesure que reculait l'esprit gentilice et que se constituait une solidarité nouvelle.

Ainsi, par ces deux moments de la notion, par la valeur primitive du mot λυμαίνεσθαι et par la dérivation qui s'en est faite, il nous est permis de ressaisir, comme inhérente au système de représentations que nous avons défini, l'idée particulière de la souillure. Et c'est comme une conclusion de l'analyse, s'il est vrai qu'une telle idée atteste et confirme la signification essentiellement religieuse de ce système : mais c'est une conclusion dont la valeur probante se doublera si nous pouvons retrouver entre λυμαίνεσθαι et les autres termes la même cor-

(190) Λυμαίνεσθαι signifie, nous dit Démosthène, enchaîner, fouetter, et « autres choses semblables » : on peut penser aux tortures (que Platon permet à l'égard de l'esclave meurtrier : *Lois*, IX, 858 B), mais aussi — nous verrons que le mot λύμη y fait parfois allusion — aux sévices exercés sur le cadavre, à cette αἰκία que nous avons vue dégénérer en magie. — L'idée et le fait de λυμαίνεσθαι se retrouve, parmi les survivances de la vengeance privée, dans les outrages infligés à l'adultère (Aristoph., *Nuées*, 1083 et le schol. = Suidas, *s. v.* ῥαφανίς ; *Plut.*, 168 ; Lucien, *de morte peregr.*, 9 ; Hésychius, *s. v.* Λακιάδαι).

(191) Pour l'usage de la flagellation et quant à l'énergie avec laquelle la cité commençante réprime cette pratique, un rapprochement s'impose entre la loi de Dracon et la fameuse rhètra éléenne, Michel, nº 195, l. 7 : αι κ[ε] τις τον αιτιαθεντα ζικαιον ιμασκοι... Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 250 et n. 4.

(192) Il ne paraît pas douteux que, dans le principe, ce fût au γένος que s'adressait la loi quand elle permettait de tuer et, par suite, quand elle interdisait les mauvais traitements » : voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 871 D-E.

respondance que nous avons aperçue de l'un à l'autre de ceux-ci.

L'expérience vérifie. Le verbe et les substantifs de cette famille expriment l'idée d'une ἄτη, d'une *pestis*, d'un fléau (193) qui émane parfois de la divinité (194), parfois, puissance sinistre, se suffit à elle-même et, comme l'ἄτη (195), la βλάβη, la λώβη, s'affirme dans l' « aveuglement » de l'esprit (196). — Et cette notion multiforme, irrésistiblement vivante, du néfaste émet des prolongements identiques à ceux que nous avons observés. D'une part, c'est l'idée générale d'un attentat au sacré, l'idée très nette du sacrilège (197) ; d'où dérivent, en vertu de la conception religieuse du délit public, les emplois du IVe siècle où λυμαίνεσθαι exprime avec un accent pathétique l'idée de la subversion de la cité, des lois, etc. (198). D'autre part, c'est la pensée d'utiliser une force vivante et efficace.

Utilisation religieuse, d'abord, dans certaines procédures du droit pénal primitif. Il s'agit de cette réaction collective et inorganisée qui s'est perpétuée dans certains cas à Rome (199)

(193) De là l'emploi appellatif de λῦμα, comme de βλάβη et de λώβη : Eurip., *Troy.*, 591, σύ τ'ὦ λῦμ' Ἀχαιῶν.

(194) Esch., *Choéph.*, 290, où λυμανθὲν δέμας correspond aux ἄται ὑφ' ἧπαρ dont Apollon menace celui qui négligerait une vengeance obligatoire; Eurip., *Hél.*, 1099 (λύμην λυμαίνεσθαι avec, pour sujet, Kypris) ; *Bacch.*, 632 sqq. (Bacchos λυμαίνεται en renversant la maison, etc.).

(195) Remarquer l'expression δόμων ἐπὶ λύμῃ, Esch., *Sept*,. 878 (cf. Eurip., *Héc.*, 648 : ἐπὶ ... μελάθρων λώβᾳ, n. 131) ; cet emploi répond à la conception favorite de l'Ἄτη chez Eschyle : l'Ἄτη frappe toute une famille, cf. J. Scherer, *de Graecorum* Ἄτης *notione et indole*, Diss., 1858, p. 64. — La représentation se survit, au IVe siècle, dans un exemple de Démosthène, XVIII, 303 : εἰ δ' ἢ δαίμονός τινος ἢ τύχης ἰσχύς, ἢ στρατηγῶν φαυλότης, ἢ τῶν προδιδόντων τὰς πόλεις ὑμῶν κακία, ἢ πάντα ταῦτ' ἐλυμαίνετο τοῖς ὅλοις ....

(196) Esch., *Eum.*, 377, ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ (rapportée à la souillure, μύσος, v. 378) ; Soph., *Œ. C.*, 805 (λῦμα opposé à φρένας φύσας : le sens que nous indiquons semble préférable à celui d'*opprobrium* que propose Hermann).

(197) Règlement religieux de Smyrne, Michel, n° 728 : μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς θεοῦ λυμαίνεσθαι.

(198) Lysias, XIII, 64 ; Isocr., XVIII, 11 ; Dém., LIX, 29 (pendant de προπηλακίζειν, 88); cf. Isocr., XX, 9 ; notons aussi, dans une inscription de Cyzique (*R. E. G.*, VI, p. 8, l. 22), l'usage du substantif λυμεών pour désigner l'atteinte criminelle aux intérêts vitaux de la cité : il s'agit de celui qui aura entravé la commodité de l'approvisionnement et altéré le marché εἰς κοινὸν τῆς πόλεως λυμεῶνα. Tous ces emplois, moins techniques que ceux de βλάβη (n. 47), leur sont rigoureusement parallèles.

(199) Usener, *Italische Volksjustiz*.

et qui se retrouve très nette chez les Grecs. Par exemple, si la femme adultère se permet d'assister aux cérémonies religieuses, elle y peut être impunément l'objet d'outrages ([Dém.], LIX, 85-7); la pensée qui dicte cette atimie est exactement traduite par l'auteur du *Contre Néaira* : il s'agit d'écarter une souillure (200); mais le procédé même qui la réalise a, nous le verrons, une signification religieuse. Or de ces sévices — tolérés ceux-là, recommandés — un emploi remarquable et pourtant tardif du mot λυμαίνεσθαι atteste la valeur originelle. Le règlement des mystères d'Andanie (Michel, n° 694, l. 25-26) porte que, s'il est contrevenu aux prescriptions qui concernent le vêtement, le gynéconome aura pouvoir de λυμαίνεσθαι le corps du délit. Emploi dérivé sans doute : il est hautement vraisemblable que, dans le principe, la réaction eût été collective et eût consisté dans l'acte, dont nous savons la signification « infamante », de déchirer le vêtement. Dans un exemple d'Eschyle où la pensée est particulièrement dense et riche (201), l'intuition du poète revivifie l'idée lointaine d'une pénalité qui consiste dans un λυμαίνεσθαι conçu comme rite déprécatoire : on y trouve tout ensemble la souillure contractée par le fils qui se dérobe au devoir de vengeance (202), et la flagellation qui purifie la cité (χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας).

A côté de l'utilisation religieuse, l'utilisation magique (203). Chez Hérodote apparaît l'expression visiblement consacrée d'« outrages irrémédiables » (204). Nous avons de quoi la commenter. Ces λύμαι sont celles qui atteignent dans l'individu le principe religieux le plus intime (205). Leur caractère défini,

(200) [Dém.], LIX, 86 : ἵνα μὴ μιάσματα μηδ' ἀσεβήματα γίγνηται ἐν τοῖς ἱεροῖς.

(201) Esch., *Choéph.*, 290; voir tout le passage, 286-294.

(202) D'où l'excommunication : rapprocher la λώβη que nous avons étudié dans Homère, et la κακότης dans Tyrtée (*supra*, p. 242).

(203) Appliqué aux outrages exercés sur un individu, λυμαίνεσθαι, comme ὑβρίζειν, se construit volontiers sans accusatif : ce qui y domine, c'est l'idée de la force religieuse, et non point celle de l'acte positif qui appellerait un régime direct : la construction avec le datif pourrait bien être primitive ; on la retrouve çà et là (Hérod., I, 214 et IX, 79, expression de λυμαίνεσθαι τῷ νεκρῷ; Eurip., *Bacch.*, 631 ; Isocr., XX, 9 ; Dém., XVIII, 303).

(204) Hérod., VI, 12 et VIII, 28 : λύμαι ἀνήκεστοι. Cf. λώβη ἀνήκεστος, *id.*, III, 154.

(205) Celui-ci, à l'époque classique, à un âge de pensée positive, est désigné par le mot abstrait βίος qui accompagne volontiers les mots de cette famille :

leur signification fondamentale apparaissent chez Eschyle, *Prom.*, 691, où λύματα répond à κέντρῳ — rappelons que les effigies magiques ont souvent les bras ou le corps traversés d'un clou (206) ; chez Hérodote, III, 121 δ, où le frère du voleur de Rhampsinitos rase ἐπὶ λύμῃ la joue *droite* des gardiens (207) ; enfin dans les pratiques spéciales auxquelles fait allusion le même terme et que nous avons vu rapportées au verbe αἰκίζειν : enchaînement, flagellation, sévices exercés sur le cadavre de l'ennemi (208).

Λυμαίνεσθαι n'est nullement un mot abstrait : il évoque immédiatement l'image de sévices définis ; mais il n'en a pas moins une valeur générale, sous laquelle peuvent se grouper, pour nous, tous les termes que nous avons analysés. Par lui, nous nous sommes élevés à l'unité des représentations. Unité réelle, puisque ce ne sont pas seulement les *sens* de ces termes qui, çà et là, de façon discontinue, coïncideraient : de l'un à l'autre, nous observons des correspondances certaines et révélatrices, à la fois quant aux objets qui leur sont rapportés et quant aux valeurs qui leur sont incluses. Unité profonde, puisque nous la voyons se faire aux deux extrêmes : dans la notion tant soit peu abstraite d'ὕβρις et dans la notion concrètement religieuse de λυμαίνεσθαι. Maintenant, nous pouvons ordonner les résultats acquis et nous devons ressaisir le mécanisme suivant lequel fonctionne tout un système de notions ; maintenant, en d'autres termes, il s'agit d'interpréter.

Soph., *El.*, 1195 : λύμῃ βίου ; *Trach.*, 793 : λυμαντὴν βίου ; Isocr., XX, 9 : μέρος τι τοῦ βίου βλάπτοντας, où ce dernier mot, dont nous savons les valeurs primitives, répond à λυμαινομένην de la ligne suivante. Cf. l'expression homérique βεβλαμμένον ἦτορ, n. 104.

(206) Voir n. 102. Cf. Hérod., III, 16.

(207) Cf. Hérod., III, 154, pour la λώβη que s'inflige Zopyros (*supra*, p. 232), κακῶς περικείρας τὴν κόμην.

(208) Pour l'enchaînement : Esch., *Prom.*, 147 ; 991 ; Hérod., V, 33 ; Dém., XXIII, 33 ; cf. Ant., V, 63, δεδεμένου καὶ λυμαινομένου, pendant de [Lys.], VI, 27, ἐδέθη καὶ ἠκίσθη ; — pour la flagellation, Esch., *Choéph.*, 290 ; Dém., XXIII, 33 ; — pour l'outrage aux cadavres, Hérod., I, 214 ; III, 16 ; IX, 79.

CHAPITRE III

LES COMMENCEMENTS DE L'INDIVIDUALISME

La pensée que nous avons pu déceler, quelle est au juste sa fonction ? Nous savons que les mots étudiés jusqu'ici ont pris à l'époque classique une valeur positive et un sens juridique, — d'ailleurs presque toujours modeste. Plusieurs problèmes se posent : à quel moment social répond l'idée primitive de l' « offense » ; — quels sont les facteurs qui permettent à cette pensée de s'affirmer et qui commandent son évolution ; — enfin, de cette évolution même qui tout ensemble fait entrer l'individu dans le droit et termine l'ère des représentations magiques, quelle est la cause déterminante ?

I

Définir une pensée en fonction d'un moment de la société, c'est d'abord reconnaître ses attaches. Le vocabulaire nous atteste un certain système mental : ce système est-il autonome ?

Le matériel même des idées n'est pas original. Il se retrouve dans les notions religieuses qui jouent à d'autres plans de la vie sociale. Par abstraction, nous y pourrons distinguer deux pensées essentielles : celle d'une force religieuse et celle du rite qui la met en œuvre.

De la première, il n'est pas question de montrer comme elle est universelle et primordiale dans la mentalité religieuse. Nous ne voulons qu'indiquer les conditions où se constitue ici l'idée d'un *mana* sinistre. Cette idée transparaît dans le mot ὕβρις. Elle est visible dans maints emplois de αἰκία, βλάβη, λώβη, etc. — Ce qu' ὕβρις offre de particulièrement instructif,

c'est le rapport qui s'indique en lui avec un système de pensée qui n'est pas encore effacé dans le mot ἀδικεῖν : les deux termes contiennent l'idée d'une puissance de châtiment déclenchée par la puissance nocive de l'acte répprouvé; et à vrai dire, les deux forces néfastes sont de même ordre, ou plutôt la langue atteste leur unité : celle-ci se prolonge en celle-là. Ainsi, la notion d'une efficace religieuse immanente à l' « outrage » se renforce, est même attestée aux consciences, par l'idée d'une réaction nécessaire : dès lors elle se définit et se légitime, en se situant dans le cadre d'une conception cosmique qui pourra comporter la théorie plus ou moins consciente d'une νέμεσις fatale, chargée de rétablir l'équilibre du monde (cette vue de l'univers est attestée dans les *defixiones*) (209).

Or la notion du pouvoir religieux, de la vertu religieuse de l'offense a des attaches certaines avec l'idée primitive du criminel, où l'on aperçoit deux choses (210) : l'impureté dont il s'est chargé; les forces équivoques dont il est le sujet.

Le mot φαρμακός, qui est une désignation préhistorique du criminel, comprend à la fois la notion de la souillure que le criminel a contractée, et celle de la puissance redoutable — à l'occasion, utilisable — qu'il recèle.

Il apparaît encore, çà et là, à l'époque classique : terme particulièrement infamant, il désigne le criminel comme une « souillure » (Aristoph., *Chev.*, 1405; *Gren.*, 733; [Lys.], VI, 53; Dém., XXV, 30). Or on connaît l'institution religieuse des *Pharmakoi* (211) : aux Thargélies d'Athènes, au sixième jour du mois Thargélion, deux individus sont promenés à travers la ville et exécutés; ils jouent nettement le rôle de boucs émissaires : au cours de leur promenade, ils traînent en quelque sorte les μιάσματα (cf. [Lys.],

(209) Cf. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, pp. 18 et s. M. Huvelin a pu exagérer le rôle de cette idée de νέμεσις, et s'exposer ainsi au reproche d'intellectualisme (E. Durkheim, compte-rendu dans l'*Année Sociologique*, VI, p. 389). Mais à ce plan de la pensée sociale, la conception cosmique a une fonction certaine; sans elle, la notion de l'offense resterait inconsistante; par elle, elle prend en quelque sorte une bonne conscience.

(210) Ce sont là deux choses pour une pensée abstraite et moderne : en réalité, il n'y en a qu'une comme nous le verrons de plus en plus.

(211) Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 78; J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 95 et s. — Les Pharmakoi sont attestés non seulement à Athènes, mais à Abdère, Ephèse, Marseille — donc, sans doute, à Phocée : Höfer dans le *Lexikon* de Roscher, III, 2, 2880-1.

VI, 53 : ἀποδιοπομπεῖσθαι) qui, concentrés en leurs personnes, sont ensuite expulsés par leur mise à mort. Celle-ci s'opère suivant le mode archaïque de l'exécution pénale, — par lapidation (Harpocration, *s. v.* φάρμακος), — et on associe au rite le souvenir mythique d'une exécution pour sacrilège (*id.*, *ib.*) (212). La pensée du rite a donc comme deux pôles : d'une part l'idée du criminel souillé ; d'autre part, l'idée de l'*utilisation* de la souillure, idée soulignée par l'emploi des procédures « apotropéiques » (Hipponax, fr. 4 [44] ; 13 [44] ; 15 [44] ; 16 [44] ; 17 [44] ; 40) et par la relation qui s'indique avec les rites agraires : la croissance des espèces végétales, en particulier, est ici directement intéressée (213).

De même, si le meurtrier ἱκέτης ou προστρόπαιος (qui se présente aux autels en suppliant) est en un sens un réprouvé, il est aussi un être dangereux — vénérable à certains égards.

O. Müller (*Eum.*, pp. 134 sq.) a très bien montré qu'il est l'objet d'une crainte religieuse. Dans le même sens on peut relever comme des plus instructive la sémanitque des mots de la famille de προστρέπεσθαι : le substantif προστροπή est justement traduit par O. Müller *demüthiges Flehen* (Esch., *Perses*, 216 ; *Choéph.*, 21 ; 83) ; προστρόπαιος désigne le meurtrier souillé qui demande la purification (Esch., *Eum.*, 234 ; 237 ; 445), mais il a en même temps, et naturellement, la valeur de *homo piacularis* (Esch., *Choéph.*, 285 ; *Eum.*, 168) : et le verbe προστρέπεσθαι n'a pas seulement le sens « implorer la purification » (Esch., *Eum.*, 196) ; il prend aussi celui de « rejeter la souillure sur autrui » dans un exemple remarquable de Platon (*Lois*, IX, 866 B, τὸ μίασμα ὡς εἰς αὐτὸν περιεληλυθός, τοῦ παθόντος προστρεπομένου τὴν πάθην) qui confirme de façon saisissante l'induction d'O. Müller (214) : ici, le fait de προστρέπεσθαι est rapporté à la victime du meurtre dont le pouvoir religieux agit sur le parent qui se dérobe au devoir de vengeance ; c'est la même force qui se manifeste dans la personne du meurtrier lui-même, en tant que προστρόπαιος.

A un premier examen, toute cette pensée n'est pas sans analogie avec celle de l'ὕβρις où nous avons pu noter le dualisme des forces religieuses et leur faculté d'expansion inattendue. Mais surtout, c'est en raccordant à la conception primitive du

(212) Cf. Usener, *der Stoff d. gr. Epos*, in *Sitzungsber. d. phil. histor. Kl. d. k. Akad. d. Wiss.*, Wien, CXXXVII [1898], p. 47.

(213) Cf. Mannhardt, *Mythol. Forsch.*, pp. 131 sq. : le Pharmakos comme représentant le *Wachstumsgeist*. Voir aussi : Paton, *The Pharmakoi and the story of the fall*, in *Rev. Archéol.*, 1907, I, pp. 51-57.

(214) Dans [Ant.], IV, β, 8, une correction noûs paraît possible : ὑμῖν... τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων προστρέψομαι (mss. : προστρίψομαι).

φαρμακός notre système de notions que nous pouvons comprendre l'unité de celui-ci. On se souvient en effet que, dans le terme ὕβρις — le plus général —, nous avons vu associées l'idée du sacrilège et l'idée du *mana* malfaisant. Pourquoi cette synthèse? Λυμαίνεσθαι le suggère. Qui souille est souillé, et réciproquement : λυμαίνεσθαι aurait pu désigner — il a peut-être désigné — le crime en général, il aurait pu répondre à cette notion du φαρμακός en qui se complètent l'un l'autre les deux aspects de l'ὕβρις. Ainsi l'idée d'une puissance néfaste immanente à l' « outrage » résulte d'une espèce d'utilisation : par elle, l'outrage se conçoit sur le modèle du crime religieux; elle exploite les notions (215) qui ont leur emploi originel dans le régime de société le plus primitif et dans le mode de pensée le plus ancien.

Si l'offensé — ou l'offenseur même — sont disposés à voir dans l' « outrage » la mise en jeu d'une force néfaste, c'est que l' « outrage » est en principe un rite magique : le *carmen famosum* en est un, et c'est la κακηγορία primitive; les sévices matériels retiennent la pensée indéniable d'une action du même ordre, où, à vrai dire, nous trouvons du religieux et du magique parfois mêlés : ce n'est pas pour rien que certaines pratiques très définies sont rapportées aux termes αἰκίζεσθαι, λυμαίνεσθαι, λωβᾶσθαι, ὑβρίζειν : à αἰκίζεσθαι, certaines tortures qui ont leur prototype dans l' ἀκρωτηριασμός; à αἰκίζεσθαι et λυμαίνεσθαι les outrages, de sens religieux, infligés au cadavre de l'ennemi; à αἰκίζεσθαι encore, certaines pratiques du deuil; à λωβᾶσθαι, dans un cas instructif, des mutilations volontaires; à tous ces mots plus ou moins, la flagellation et l'enchaînement, véritables rites.

En somme, pas plus dans la pensée du rite efficace que dans la pensée de l' ἄτη sinistre, nous ne trouvons de l'original : le magique n'est que l'adaptation ou la dérivation du religieux. Ce que nous atteignons au point de départ, ce peut même être le pur rite religieux. Ainsi dans la flagellation. On en a vu la signification magique; mais au-delà du magique, c'est le reli-

(215) A ce point de vue, il vaut la peine de constater que les emplois de βλάβος dans la langue religieuse sont en rapport avec la notion générale de φάρμακον : voir les exemples de Plutarque et de Tzetzès cités plus haut (p. 225).

gieux qu'on aperçoit. On sait le rôle de la flagellation dans la religion, par exemple à Sparte, en l'honneur d'Artémis Orthia (Pausan., III, 7, 10-11), spécialement dans la vie religieuse du γένος : il s'est perpétué dans certains rites domestiques (Plut., *Qu. conv.*, VI, 8) (216). La flagellation est un élément essentiel du rite des Pharmakoi (Hipponax, fr. 4 ; Tzetzès, *Hist.*, 23, 732 sqq.) ; elle s'opère alors avec des branches de figuier et des oignons de scille (Helladios in Phot., *Bibl.*, p. 534), lesquels ont une efficacité purificatrice (217) — mais non pas seulement négative puisqu'aussi bien le rite est utilisé pour la croissance des espèces végétales. A Rome, nous observons la même dérivation du religieux au magique, le même rapport entre la notion du rite et l'idée primitive de l'outrage, si du moins nous acceptons l'hypothèse séduisante de H. Usener (218), qui rapproche *flagitium* de *flagrum*. — Ainsi encore, la notion d'une efficace attachée au κακηγορεῖν se retrouve dans le culte où les « mauvaises paroles » ont leur rôle nécessaire et sanctifiant : ces *infandae voces*, ἄρρητα, qui sont des moqueries outrageantes, ont lieu au cours des Eleusinies, des Thesmophories, des Dionysies (219).

Dans le même ordre d'idées, le terme προπηλακίζειν semble devoir être retenu ici. Il fait manifestement partie du groupe que nous avons étudié : associé à ὑβρίζειν (Dém., XVIII, 12 ; XXI, 7), il en est aussi le synonyme car nous le voyons spécialement appliqué aux cas d' ὕβρις intense ([Andoc.], IV, 21 ; Dém., XXI, 61 ; 66 ; cf. Thucyd., VI, 54, 4 ; 56). A l'époque classique, il exprime l'idée d'une espèce de délit privé (il figure même chez Aristote, mais chez lui seulement, dans l'énumération des obligations délictuelles à cause de « violences » : *Eth. Nic.*, V, 5, 1131 a 9) (220), et comme tel, en vertu de l'unité qui préside à la conception des βίαια, il pourra évoquer la pensée des injures verbales (Dém., XVIII, 12 ; XIX, 214 ; XXIV, 124 ; Eschine, II, 44) aussi bien que réelles.

(216) Il s'agit de la flagellation d'un esclave dans la cérémonie de l' « Expulsion de la Faim » ; sur quoi Frazer, *Rameau d'Or*, tr. fr., II, p. 380 sq.

(217) Voir Rohde, *Psyche*, II, Anh., pp. 406-7.

(218) Usener, *Ital. Volksjust.*, pp. 5 et s. Cf. Walde, *Lat. Etym. Wört*[2]., *s. v. flagitium*. L'hypothèse de Usener est reprise et développée par Huvelin, *Iniuria*, pp. 53 et s.

(219) Aristoph., *Thesm.*, 834 ; Dém., XVIII, 122 ; Athénée, XIV, p. 622 ; Schol. d'Aristoph., *Ach.*, 242 et 260 ; Hésych., *s. v.* στήνια. Cf. n. 154.

(220) Cf. Dareste, *Sc. du dr. en Gr.*, p. 209, n. 1.

C'est d'ailleurs un mot très fort (Dém., XXI, 131 ; XXXVI, 47 ; Esch., III, 258) que son rapprochement avec λυμαίνεσθαι ([Dém.], LIX, 88-9) doit nous aider à comprendre : comme λυμαίνεσθαι, il est associé à l'idée de sévices particuliers auxquels recourt soit un individu ([Andoc.], IV, 16), soit, par mesure pénale, la collectivité (Platon, *Lois*, IX, 855 B). — Dès lors, la question de l'étymologie vaut la peine d'être posée : le rapport avec πηλός, « boue, argile », paraît s'indiquer de lui-même, et il est retenu par les étymologistes (Prellwitz, *Etym. Wört.* [2], *s. v.*). Qu'est-ce à dire ? Faut-il voir à l'origine du mot une métaphore, comme le suggérerait notre expression figurée « traîner dans la boue » ? Pas plus ici qu'ailleurs, probablement ; προπηλακίζειν s'encadre bien dans le système de conceptions que nous avons défini, quand on songe à un rite qu'avait restauré l'orphisme, mais qui, aussi bien, remonte à une antiquité immémoriale : les fidèles s'enduisaient le corps d'argile, et une pareille opération était censée avoir une vertu éminemment religieuse (221). La glose d'Harpocration (*s. v.* ἀπομάττων, *ad Dém.*, XVIII, 259) laisse assez entrevoir, à ce propos, l'intime parenté qui associe les idées, pour nous contradictoires, de souillure et de purification : aussi bien qu'un ἀπολυμαίνεσθαι (d'après la correction de Lobeck, *Aglaoph.*, p. 653, à Harpocration), le rite peut comporter un λυμαίνεσθαι positif ; avant tout, il est un acte efficace.

Cette force religieuse est d'abord exploitée *collectivement*. D'une part, elle est exploitée à fin de vengeance, par le γένος, dans cette remarquable pratique des injures rituelles adressées au mort (222) et destinées à réveiller sa μῆνις — préliminaire efficace de la vengeance — ou dans les outrages exercés sur le cadavre de l'ennemi ; d'autre part, la pensée du rite se prolonge dans les procédures pénales (223) accomplies par tout le

(221) Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 491-3, sur le rapport entre les interprétations orphiques et une pensée fondamentale qu'a maintes fois attestée l'ethnographie.

(222) Esch., *Choéph.*, 495 (Orestre et Electre, devant le tombeau d'Agamemnon, après avoir rappelé le meurtre infâme dont il fut victime) : ἀρ' ἐξεγείρῃ τοῖσδ' ὀνείδεσιν, πάτερ ; Eurip., *Oreste*, 1238 (Pylade, après qu'Oreste et Électre ont invoqué l'âme d'Agamemnon) : οὔκουν ὀνείδη τάδε κλύων ῥύσει τέκνα ; cf. Radermacher, *Schelten und Fluchen*, in *Arch. f. Religionswiss.*, 1908, pp. 11 et s.

(223) Au-delà de la pensée magique qui se manifeste dans la pratique de l'enchaînement, nous apercevons une procédure religieuse qui a son rôle dans la vie des γένη. L'enchaînement consécutif à une *manus injectio* nous apparaît déjà comme un véritable rite, puisque sa légitimité est subordonnée à la vertu d'une formule et d'un geste solennels, ἐγγύη (*Od.*, VIII, 351 et s.; l'interprétation de ce passage a fait l'objet d'une communication à l'Association des Etudes grecques : cf. *R. E. G.*, XXIII, p. 375). Mais surtout, il y a lieu de retenir le

groupe : ainsi dans le λυμαίνεσθαι plus ou moins réglementé ; car la vertu religieuse des outrages collectifs n'apparaît pas seulement dans le cas des Pharmakoi, mais dans l' « atimie à l'intérieur », laquelle exige un matériel spécial dont la signification primitive se laisse entrevoir comme religieuse (l'adultère est couronné de laine à Gortyne, le sycophante est couronné de tamaris dans la législation de Charondas) (224). Ainsi encore du *haro* (225) dans lequel peut s'exprimer la λώβη, infamie verbale et collectivement appliquée. L'institution du *haro* nous fournit le trait d'union entre la pratique purement religieuse du κακηγορεῖν et l'emploi magique et privé des ἀπόρρητα. Nous avons vu le sens religieux de la νέμεσις en général ; spécialement les « mauvaises paroles » y devaient avoir leur rôle et leur vertu : la Φήμη est une divinité chez Hésiode (*Tr. et J.*, 764), et c'est une pensée antique qui se prolonge dans la législation idéale de Platon quand elle se propose d'utiliser pareil *numen* pour subjuguer les passions les plus violentes : καθιερώσας ταύτην τὴν φήμην (*Lois*, VIII, 838 D).

Celles de ces pratiques qui doivent être rapportées à une justice tribale ou de clan ont reculé peu à peu devant les progrès du droit criminel organisé, sans disparaître complètement. Quant à celles qui sont associées à la vengeance familiale, elles prennent spontanément une signification magique, à mesure que le γένος se dissout et se fond dans une solidarité plus large : l'esprit gentilice a perdu de son empire, et les survivances des pratiques religieuses qu'il autorisait apparaissent comme extra-sociales. Pratiques publiques, licites, religieuses, —pratiques individuelles, interdites, magiques : l'antithèse est suggestive. C'est dans la transformation de la société que nous trouvons la seule interprétation possible et nécessaire de la

rapport intime que manifeste la pratique de la servitude pénale à cause de meurtre et l'idée de μίασμα : O. Müller, *Eum.*, pp. 142 (cas d'Apollon) ; 144, d'après Soph., *Trach.*, 258 et Apollod., II, 6, 2 : la Pythie annonce à Héraklès meurtrier d'Iphitos qu'il ne sera libéré de la souillure (ἀπαλλαγὴν τῆς νόσου) qu'à la condition d'être esclave trois ans.

(224) Elien, *Hist. var.*, XII, 12 ; Diod., XII, 12, 2. Voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 355 C, ἀμόρφους ἕδρας ἢ στάσεις...

(225) Il est attesté, sous forme de cris rituels : voir Glotz, *Solidarité*, p. 25.

transmutation de valeurs que l'analyse historique atteste en un mot comme αἰκία et laisse transparaître pour un mot comme λυμαίνεσθαι.

Ainsi nous dirons que, dans la représentation primitive de l'offense à l'individu, se prolongent les valeurs religieuses qui s'étaient fixées dans les procédures d'un droit pénal préhistorique. Ce qu'il y a de nouveau, ce qu'il y a de saisissant, c'est qu'ici le sujet des jugements de valeur n'est plus la collectivité, mais l'individu ; le terme de φάρμακος est employé par tout un groupe, c'est un qualificatif qui rallie les consciences : le terme de λυμαίνεσθαι est employé par une victime, c'est une désignation qui n'intéresse plus que deux parties ; — l'αἰκία primitive s'autorise et s'exalte de toute la passion d'une famille : l'αἰκία dérivée est d'un isolé qui capte les forces religieuses pour une fin égoïste. Par l'analyse même, toute cette pensée se laisse situer : si elle exploite sans plus d'originalité, transposant ingénument le collectif en individuel, c'est qu'elle répond à une désagrégation sociale. Son moment (226) est intermédiaire entre le règne du γένος et le règne de la πόλις ; les rapports qui y jouent, le γένος ne les connaît plus parce que le γένος n'agissait, ne traitait qu'en corps ; et c'est dans la cité qu'ils recevront une sanction positivement efficace.

C'est alors que la pensée du magique peut se dresser. Non seulement, chez la victime d'un tort, elle satisfait le besoin d'une sanction ; non seulement, par l'exploitation individuelle des pratiques collectives, elle sert l'instinct des vengeances purement privées. Mais c'est toute l'atmosphère morale qu'elle pénètre et trouble ; l'idée des « injustices » commises d'individu à individu, chose nouvelle et chose multiple à quoi s'ap-

(226) Encore que ce soit surtout un moment logique que nous marquons ici, la chronologie même ne laisse pas de confirmer l'induction. La *devotio* est l'instrument ordinaire des réactions magiques : l'écriture même y a une efficace particulière, conformément à la conception magico-religieuse qu'on s'en fait aux origines (cf. Huvelin, *Magie et droit indiv.*, pp. 34-35) ; une pareille pensée n'aurait même pas besoin d'être explicite, mais aussi bien le vocabulaire des *defixiones* l'atteste directement (cf. par exemple καταγράφω au sens de καταδέω et construit comme lui avec l'accusatif, dans une imprécation de Corcyre : Michel, n° 1326). Or l'écriture commence à se répandre en Grèce au cours du VIIe siècle (Busolt, *Gr. Gesch.*, I, pp. 499 et s.), c'est-à-dire à l'époque où le γένος se dissout définitivement.

plique le terme ἀδικεῖν, se teinte plus ou moins d'une couleur religioso-magique : ces injustices sont le fait d'un ὑβρίζων, et l'ὑβρίζων au fond est un λυμαινόμενος. Ainsi, du reste, toutes les exagérations du pathétique se donnent carrière; par fonction, la pensée se fait déclamatoire, — on le voit bien dans les *defixiones*.

Moment d'anarchie morale : c'est l' « âge de fer », le Moyen-Age hellénique dont nous savons quelle dissolution il représente, et quel désarroi. Impossible d'en demeurer là. Le problème, pour nous, c'est de savoir comment un certain individualisme a pu sortir de la pensée que nous avons définie : pas spontanément, à coup sûr. Les représentations magiques de l'αἰκία ou de la κακηγορία, par exemple, offrent bien le point de départ nécessaire, sans lequel une mentalité pénétrée tout entière de notions religieuses ne saurait où se prendre : mais c'est tout. La dissolution de l'ancien groupe familial a fait le terrain libre à une certaine poussée des égoïsmes anarchiques : mais comment le sentiment personnel de l'individu deviendra-t-il sentiment social?

II

L'idée de l'attentat magique renferme une antinomie bien remarquable. Elle est celle d'un acte réprouvé; mais ce n'est pas pour rien qu'elle est aussi celle d'un acte efficace : à l'exercice de cette activité, il faut que toute une partie de la vie sociale soit intéressée ; il faut que la pensée du magique, inconsistante si elle reste indéterminée, se fixe en un certain domaine où sa fonction la légitime.

Une seconde question serait la suivante : dans la transformation qu'ont subie dans notre domaine les notions magico-religieuses, il faut tenir compte des deux faits dont nous avons établi la solidarité dans la première partie, — apparition de la pensée positive et constitution d'un certain esprit individualiste. D'une part, des termes comme αἰκία en viennent à désigner des *délits* — privés, il est vrai, la plupart du temps, mais tout de même sanctionnés par un pouvoir social ; d'autre part,

ils laissent tomber les valeurs « mystiques » qui leur avaient été essentielles. Il nous faut un principe d'explication qui rende compte de ce procès complexe.

Ainsi posés, les deux problèmes suggèrent une solution unique que nous allons éprouver : cette solution devrait être cherchée dans l'apparition et le développement de la vie économique. De fait, on notera tout d'abord une concordance chronologique : le moment où se prépare l'individualisme, c'est le moment où la cité se constitue; mais c'est aussi celui où l'économie grandit, celui notamment où le commerce international, à la fois cause et effet de la fondation des colonies, soulève tout un esprit nouveau. Nous saisissons même dans les termes qui nous intéressent une relation manifeste avec les progrès corrélatifs de l'activité économique et de la civilisation urbaine. Nous l'avons vue par l'histoire du mot ὕβρις qui, chez Solon, évoque l'ardeur au gain dont se défie l'esprit de tradition; qui, chez Théognis, flétrit les nouveau-venus qu'hier encore n'accueillait point la ville étroite, la πόλις au vieux sens du terme (227) ; à l'autre extrémité, le droit de l'époque classique nous offre la définition des mots en rapport avec la civilisation nouvelle : ainsi dans le délit de κακηγορία, comme violation de la paix du marché (Dém., LVII, 30) (228); ainsi dans la classification des ἔμμηνοι δίκαι qui embrasse, en un pêle-mêle instructif, les actions commerciales et la poursuite de l'αἰκία (Arist., Ἀθ. Πολ., LII, 2).

Mais avant de vérifier l'hypothèse, il convient de la concrétiser. Tout d'abord, il est présumable, en soi, que les représentations magiques aient dû avoir une fonction dans les commencements de la vie économique. Les relations que celle-ci implique (229) n'ont alors pour elles ni la garantie du groupe

(227) Théognis, 53 et s. Sur le sens primitif du mot πόλις, cf. Meillet, *Abrégé d'une hist. de la langue gr.*, pp. 114 et s.

(228) Cf. Huvelin, *Iniuria*, p. 390, n. 6, sur la signification du délit auquel fait allusion Démosthène.

(229) De cet état primitif, il subsiste des traces à l'époque historique : la législation de Charondas ne donnait pas d'action pour la vente à crédit (Théophraste, περὶ νόμων, ap. Stobée, *Flor.*, XLIV, 22), et c'est une règle que Platon a consacrée dans les *Lois*, XI, 915 D-E; Théophraste n'ose pas se prononcer sur ce point; les lois de Zaleukos interdisaient les συγγραφαί, « c'est-à-dire les billets ou enga-

familial comme le contrat primitif d'ἐγγύη, ni la garantie d'un pouvoir d'État comme les contrats que nous voyons jouer sous le régime de la cité : les sanctions qu'elle requiert, l'individu les sollicitera des forces religieuses : de là le procédé qui consiste à *lier* magiquement un co-contractant (Huvelin, *Magie et dr. ind.*, pp. 25 et s.) et qui fournit la puissance nécessaire à l'exercice de la contrainte ; de là aussi ces dérivés des procédures magiques que nous observons dans le suicide du créancier (230), dans les « clauses d'injures » (Huvelin, *o. l.*, p. 28), ou dans la règle romaine des XII Tables (III, 6 : Girard, *Textes*, p. 13) qui permet aux créanciers de se partager — suggestive αἰκία — le corps du débiteur (231). Une pareille mentalité est du reste en accord avec le caractère primitif des obligations : on a pu noter (Glotz, *Solidarité*, p. 265), et l'observation est de conséquence, qu'entre individus, il n'y a pas dans le principe d'obligation contractuelle à proprement parler, que toute obligation est au fond *ex delicto*.

De ce point de départ, l'évolution dut être rapide : rapidité dont la cause pourrait bien être dans le phénomène précoce, si caractéristique de la Grèce et l'un des plus graves pour la moralité hellénique, d'un commerce inter-urbain ; dont le témoignage, en tout cas, nous est offert par la disparition à peu près complète du contrat formel. Or on aperçoit immédiatement

gements écrits pour prêt d'argent. C'était un obstacle apporté à l'usure d'abord et ensuite à la cession des créances ; on redoutait la spéculation, même le commerce » : cf. Dareste, *Nouv. ét. d'hist. du dr.*, p. 15, p. 21 ; *Sc. du dr. en Gr.*, p. III, pp. 309-310.

(230) Le suicide par jeûne prolongé, qui apparaît comme une forme de vengeance (*supra*, p. 204) était d'institution sociale en Grèce (Aulu-Gelle, *N. A.*, III, 10, 15). On le retrouve, à l'usage du créancier, dans maintes sociétés : Post, *Ethnol. Jurispr.*, II, p. 562 ; B. W. Leist., *Alt-arisches Jus gentium*, p. 575, n. 2 ; Dareste, *Et. d'hist. du droit*, pp. 28 ; 114 ; 363. Il comporte notamment le siège mis devant la porte du débiteur, pratique que connaissaient les Hébreux (*Deutéron.*, XXIV, 10-11). En droit comparé, ce genre de suicide est désigné du nom de *dhärna*, les Hindous en ayant offert le type classique : Jolly in *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.*, III, p. 243, n. 4 ; Kohler, *ibid.*, VIII, p. 126 ; cf. N. Tamassia, *Il « Dharna » in Germania ed in Grecia* (*Riv. scient. del Diritto*, 1897, p. 76 et s.); R. Lasch, *Rache als Selbstmordmotiv* (*Globus*, LXXIV, pp. 37 et suiv.); Steinmetz, *Gli antichi scongiuri giuridici contro i debitori* (*Riv. ital. di sociol.*, II, pp. 36 et s.).

(231) Cf. J. Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz.*

comme dut grandir l'idée de l'individu à la faveur du développement économique. Détaché du γένος, l'individu commence d'être : l'ancienne propriété, la propriété collective du groupe familial, le possédait ; mais il possède la nouvelle, la mobilière. D'autre part, il faut, à qui accepte la *fides* d'autrui, un fondement à sa croyance : la pensée et le vouloir de l'individu sont ici au premier plan. Du coup, c'est une notion relativement abstraite qui se fait jour, celle de l'*homo œconomicus* ; maintenant peut se lever la pensée positive, celle qui a pour objet un système de rapports définis dont l'individu est le centre : rapport entre le propriétaire et la propriété, rapport entre créancier et débiteur, rapport entre ces deux choses morales que sont la dette et la garantie de la dette.

Vérifier l'hypothèse, ce serait donc établir par une étude sémantique : 1° que les procédures familiales et religieuses d'où sont issues les procédures magiques ont pu, dans le moment qu'elles s'individualisaient, prendre pied dans l'économie ; 2° qu'une fois là, leur transformation a pu faire saillir une notion positive de l'individu. Nous croyons qu'il est un mot qui nous offre cette vérification : le mot συλᾶν.

Συλᾶν a une riche variété dans ses emplois et parfois même une remarquable contradiction dans ses valeurs : il est presque typique pour qui veut montrer la plasticité des termes juridiques et moraux, et que la complexité des activités sociales, la multiplicité et l'opposition des points de vue chez les sujets parlants commandent la répartition, sous un même terme, des sens parfois les plus bigarrés. Ce n'est pas une mince affaire que de s'y débrouiller. Notre principe directeur sera le même qui, plus ou moins explicite, nous a déjà guidés : modifiées suivant les milieux, adaptées à des moments différents, les valeurs attachées à une notion n'en prolongent pas moins une vie parfois souterraine; la libre et pour tout dire l'arbitraire logique qui semblerait enchaîner l'une à l'autre les diverses significations d'un mot n'est dans notre domaine qu'une trompeuse apparence. Au reste, il ne faut pas oublier qu'impliquant, dans une bonne partie de ses emplois définis, certaines voies de fait, le terme συλᾶν a des chances de participer de la psycho-

logie que nous avons décrite dans le précédent chapitre.

Tout de suite, en effet, dès les exemples homériques, nous retrouvons du familier : assez souvent dans l'*Iliade* (232), le verbe συλᾶν est appliqué à celui qui dépouille de ses armes le cadavre d'un ennemi. Proche parente de l'αἰκία homérique, cette pratique a dû avoir, dans le principe, une signification religieuse : et les indices ne manquent pas qui légitiment l'hypothèse.

L'idée d'une vertu, d'un *mana* spécial attachés aux armes se laisse reconnaître dans les paroles de pitié de Zeus à l'égard d'Hector, quand celui-ci a revêtu les armes d'Achille qui seront sa perte : *Il.*, XVII, 198 et s. D'ailleurs le mythe des armes divines traduit une pensée générale; l'échange des armes peut communiquer à l'une des parties le principe funeste d'une catastrophe (cf. Soph., *Aj.*, 817 et s.). Si les armes sont plus ou moins *sacra res*, on comprend tout ensemble, puisque le sacré a deux pôles, pourquoi le guerrier s'empare de celles de l'ennemi pour s'en revêtir — quelquefois aussi pour les consacrer (*Il.*, VII, 81-2) — et pourquoi elles pourront apparaître l'objet d'un tabou : ce qui s'entrevoit déjà dans l'exemple homérique cité plus haut (*Il.*, XVII, 198 et s.) ainsi que dans *Il.*, VI, 416-9 (233), et ce qui se manifeste parfaitement chez les Romains (S. Reinach, *Tarpeia*, in *Rev. archéol.*, 1908, I, pp. 42-74 = *Mythes, Cultes, Rel.*, III, pp. 223-253). — On remarquera d'ailleurs que l'enlèvement des armes s'accomplit au beau milieu du combat et avant que de s'assurer du corps de l'ennemi, ce qui ne laisserait pas de sembler étrange s'il ne s'agissait d'un acte consacré, destiné à transférer immédiatement la « gloire », la vertu des armes à qui s'en revêt. — Une pensée analogue se retrouve après Homère; et la valeur attachée au mot συλᾶν apparaît dans les exemples typiques de Soph., *Phil.*, 413 et 1365 où il est question des armes « enlevées » à son fils Néoptolème et dont la propriété constitue un γέρας (234), un privilège religieux héréditaire.

Nous ne cherchons pas à savoir — ce qui est naturellement bien douteux — si, dans la langue très évoluée des poèmes homériques (235), le mot évoquait précisément l'idée consciente des

(232) *Il.*, IV, 466; VI, 28; 71; X, 343; 387; XIII, 640; XV, 428; XVI, 500; XVII, 60.

(233) Pour la valeur de σεβάζεσθαι dans ce passage, *supra*, p. 230.

(234) Sur l'emploi de ce dernier terme, voir n. 269; cf. Soph., *Phil.*, 1061, où il s'applique aux flèches d'Hercule; noter aussi Esch., *Prom.*, 82-3 : θεῶν γέρα συλῶν.

(235) Le mot συλᾶν, dès Homère, s'est banalisé au point de signifier en général, et à propos d'objets insignifiants, « enlever, ôter » : *Il.*, IV, 105 ; 116.

vertus religieuses. Mais que cette valeur, dans un emploi si spécial, soit plus que probable pour les origines, voilà qui nous permet de poser un problème : entre les emplois « laïques » et les emplois religieux du terme, quel rapport?

La plupart des exemples du verbe se répartissent, en effet, en deux groupes : συλᾶν signifie, d'une part, voler des richesses sacrées ; d'autre part, procéder à des représailles sous forme de saisies. Entre ces valeurs, certes, le rapport ne saurait être direct : mais est-il purement accidentel? On pourrait le soutenir : l'idée générale d'enlever, de dépouiller, aurait conduit, par une double dérivation logique, à ces deux notions particulières. Mais quand nous disons remonter à un sens général, prenons garde que nous faisons une construction et non pas une observation : pour le droit et même pour la morale, — au moins pour une morale aussi définie, aussi engagée qu'elle peut l'être primitivement dans des actes, dans des gestes traditionnels — l'idée ne vit vraiment qu'à des points précis, en des emplois spéciaux. De fait, celle de « voler » en général n'est pas attestée pour συλᾶν : bien plus, il est visible que, lorsque la signification s'en étend quelque peu, elle retient le souvenir de l'institution des σῦλαι (236) : ici l' « idée générale » serait plutôt dérivée de l' « idée particulière ». D'autre part, la spécialisation de l'emploi dans συλᾶν = voler des richesses sacrées, n'est pas moins saisissante, étant si nettement définie et pour un objet aussi grave ; d'autant que, là encore, l'extension de sens se fait à partir de la notion de sacrilège : on le voit bien, par certains emplois accentués du mot (237). Il faut donc conclure qu'entre les deux valeurs si divergentes de συλᾶν, il n'y a pas, proprement parlant, une *idée* générale qui fonde un rapport accidentel, mais un *sentiment* primordial qui autorise une relation,

(236) Par ex., Isocr., VI, 19 : συληθεὶς γὰρ Ἡρακλῆς τὰς βοῦς... Les σῦλαι primitives ont dû s'exercer notamment sur les troupeaux (cf. n. 241).

(237) Ainsi dans Esch., *Prom.*, 82-3 (n. 234) où le sens est tout proche de « sacrilège »; extension déjà plus large, *ibid.*, 761 : πρὸς τοῦ τύραννα σκῆπτρα συληθήσεται (le σκῆπτρον est un insigne religieux); cf. 171 ; emploi « figuré » dans Dém., XIX, 313 : τὰ τῶν προγόνων ἔργα συλήσας; ou encore, à propos d'un objet particulièrement cher et vénérable, dans l'expression συλᾶν πάτρας chez Soph., *Œ. C.*, 1330 et Eurip., *Hél.*, 669.

lointaine peut-être, indirecte assurément, mais indéniable. Essayons d'une interprétation positive.

L'emploi homérique du terme nous a tout de suite retenus, l'acte de συλᾶν se laissant rapprocher de celui de αἰκίζειν : pas plus que pour αἰκίζειν, nous ne soutiendrons que *le* sens premier soit celui qu'il nous atteste ; mais tous les deux supposent la notion de pratiques religieusement efficaces. Ne l'admettrions-nous pour συλᾶν qu'à titre d'hypothèse, c'est une hypothèse suffisamment appuyée et dont, à l'user, il faudra bien que s'éprouve le bien-fondé.

Considérons donc maintenant l'institution des σῦλαι ou plutôt les représentations qu'elle suppose.

Telle, en effet, que nous la voyons couramment fonctionner (238), elle nous intéresse plus par ce qu'elle permet de conclure que par ce qu'elle atteste directement. Dans la Grèce historique, — les documents qui nous la font connaître sous cette forme ne remontent pas au-delà du ve siècle (239) — c'est une institution internationale : qu'un membre d'une cité ait à faire valoir contre un membre d'une autre cité une créance judiciairement irrecouvrable, il procédera à des saisies-représailles (σῦλαι) contre les compatriotes de son débiteur qu'il peut atteindre. Nous reconnaissons là une solidarité passive qui a son prototype certain dans le régime des clans. L'institution si voisine de l'ἀνδροληψία, de la prise d'otages en cas de meurtre commis par un étranger, manifeste la relation entre les deux espèces de solidarité (240). Pour comprendre les σῦλαι, il faut donc remonter à un régime antérieur à la cité, où elles ont lieu non pas d'une ville à l'autre, mais d'un γένος à l'autre.

Le rapprochement de l' ἀνδροληψία est doublement instructif : il y eut forcément parenté, à l'origine, entre la vengeance provoquée par un meurtre et la vengeance provoquée par un vol : toutes deux, et dans la vie elles s'impliquent naturellement l'une l'autre, sont des actes de guerre de la part du γένος

(238) Nous renvoyons, pour les σῦλαι comme procédure juridique, à R. Dareste, *Le droit de représailles*, in *Nouv. Ét. d'hist. du dr.*, pp. 38-54.

(239) Voir pourtant Paus., IV, 4, 5 et s.

(240) L' ἀνδροληψία est prévue par la loi de Dracon (Dém., XXIII, 83). Le rapprochement entre les deux institutions a été indiqué par Dareste, *l. c.*, p. 40.

(241). Or la couleur religieuse qui règne sur la première ne peut que s'étendre à la seconde : n'y aurait-il pas là les éléments d'une explication ?

Etant donnée l'ambiguïté fondamentale des notions religieuses, le même mot aurait pu désigner l'attentat à des choses sacrées, le vol des richesses d'un temple. Un acte de vengeance, étant considéré comme religieux, fait participer son objet de sa substance religieuse : les réactions familiales, impliquant une solidarité interfamiliale, sont pensées comme attentats, mais comme attentats rituels et obligatoires. Ceci doit se manifester aussi bien dans les représailles mobilières que dans la vengeance du sang : celles-là comme celle-ci poursuivent le recouvrement d'une « dette » (*Il.*, XI, 683), — et d'une telle expression nous savons la valeur morale primitive. La loi du talion, qui est en rapport avec une notion religieuse de l' « équilibre », s'applique aux biens comme aux personnes. — D'autre part, une pratique comme celle de la perquisition en cas de *furtum nec manifestum* (φωρά : *quaestio lance licioque* des Latins) est un véritable rite : il est infiniment probable, comme le montre Huvelin (*Magie et dr. indiv.*, p. 16, n. 5), que l'obligation d'y procéder suivant des formes spéciales et sans autres vêtements que rudimentaires, est inspirée par des conceptions religieuses (242).

C'est en somme la notion équivoque de l' αἰκίζειν ; le terme a pu s'appliquer, dans le principe, à des sévices licites, honorables ; mais comme, d'autre part, la vengeance qu'il évoque représente, si elle doit procurer une satisfaction efficace, une certaine violation du sacré, le même terme pourra désigner à la fois les outrages licites ou illicites aux personnes et les faits de sacrilège attentatoires à la divinité : de ceci ὑβρίζειν est la preuve ; ὑβρίζειν et αἰκίζειν permettent de comprendre συλᾶν.

(241) Ainsi dans des razzias par représailles comme celle que raconte Nestor, *Il.*, XI, 670 et s., et où l'on voit déjà, par la répartition systématique du butin, la marque très nette d'une institution sociale. Cf. *Od.*, XXI, 17 et s.

(242) Huvelin rapproche les états de nudité rituelle ; l'interprétation de Glotz, *Solidarité*, p. 203 et s., nous paraît insuffisante : suivant cet auteur, il s'agirait d'empêcher le port des armes ; pour rendre compte d'une pratique aussi particulière, c'est alléguer là un calcul trop conscient encore et trop raisonné : la quasi-nudité n'est pas vraiment expliquée.

Objectera-t-on que συλᾶν suppose toujours une idée matérielle? Il faut s'entendre : ni plus ni moins matérielle que ὑβρίζειν et que αἰκίζειν. Le fait d'exercer des sévices sur le cadavre de l'ennemi ou de le dépouiller de ses armes s'accompagne de représentations qui, de beaucoup, le débordent.

Il n'est donc pas sans intérêt que l'étymologie de συλᾶν puisse l'apparenter à σκυλεύειν qui, à l'époque classique, a le même sens que le συλᾶν homérique — et non pas, peut-être, sans quelque souvenir de la pensée primitive (243). Du moins, le rapprochement, que faisait déjà H. Estienne, mérite d'être retenu ; et quand on voit la similitude des sens de σῦλον et σκύλον, on peut bien se demander si ce n'est pas là un seul et même mot. Les étymologistes ne seraient pas opposés à l'hypothèse (Prellwitz, *Et. Wört*², p. 441). Observons du reste que σῦλον, συλάω, à moins d'être un mot emprunté, ce qui n'est pas vraisemblable *a priori*, suppose une forme plus ancienne : on devrait avoir — et on a, par un développement postérieur — ὑλᾶν (cf. Hésych., *s. v.* ὑλᾶται). La racine commune impliquerait l'idée de voies de fait efficaces au sens que nous avons dit, et concernerait aussi bien des pratiques comme l'enlèvement des armes que des sévices infligés au cadavre ou au vivant (l'idée d' « écorcher » est essentielle dans σκύλον ; elle apparaît aussi dans συλᾶν) : le rapprochement s'indique encore avec αἰκία. Le sentiment primitif de l'efficacité religieuse a suscité l'image mythique du monstre Skylla, ἄτη vivante et plus ou moins personnalisée (cf. Esch., *Ag.*, 1233-4 : Σκύλλαν τινά... ναυτίλων βλάβην).

Jusqu'ici, nous n'apercevons dans συλᾶν essentiellement rien d'autre que dans la préhistoire de αἰκίζειν ; c'est notre première conclusion : l'intérêt en est indéniable. — Mais συλᾶν a eu un développement autonome.

Que faut-il comprendre, sous le régime des clans, parmi les actes de συλᾶν? Actes de vengeance et dominés par l'idée obscure de la « participation », il est douteux qu'ils com-

(243) Platon (*Rép.*, V, 469 C-D), qui a oublié la valeur homérique de συλᾶν, distingue nettement σκυλεύειν de ce dernier qui signifie, dans ce passage, dépouiller le cadavre de ses vêtements et de son argent ; l'acte de σκυλεύειν en revanche, est permis. Chez les Grecs de l'époque classique, il n'a pas cessé d'être un acte pie. Sa vertu primitive transparaît encore dans un texte d'Hérodote, I, 82 : il s'agit du combat entre 300 Argiens et 300 Lacédémoniens pour la possession du territoire de Thyréa ; restent survivants deux Argiens et un Lacédémonien ; les premiers ont tout lieu de se croire vainqueurs et reviennent à Argos ; mais le Lacédémonien, σκυλεύσας τοὺς Ἀργείων νεκρούς, rapporte les armes des ennemis dans le camp des siens, et reprend son poste ; disputes, puis combat général : les Lacédémoniens sont vainqueurs.

portent une distinction profonde entre les personnes et les choses (244) : les individus d'un clan ennemi, ses bestiaux, ses armes, tout cela peut être également objet de prise quand une prise est nécessaire. L'indistinction a dû prévaloir dans toute la préhistoire du mot συλᾶν puisque nous rencontrons parfois des exemples où ce verbe signifie non pas dépouiller, mais écorcher, déchirer, trancher les membres : Pind., *P.*, XII, 16, en parlant de Persée : εὐπαράου κρᾶτα συλάσαις. Μεδοίσας; Eurip., *Ion*, 916-7 : ὁ δ' ἐμὸς γενέτας ... οἰώνοις ἔρρει συλαθείς; par ce dernier exemple se précise le rapprochement que nous avons risqué, entre συλᾶν et αἰκίζειν. Le rapport entre les représailles sur les biens et la vengeance sur la personne apparaît encore dans le double sens de ὑλᾶται (Hésych., *s. v.* : ἐστερήθη, ἀπέθανεν). D'ailleurs la seconde peut consister à *s'approprier* la personne même, par la servitude pénale : la loi de Dracon admet encore, au choix, la mise à mort ou la réduction en esclavage du meurtrier en rupture de ban (Dém., XXIII, 28) (245); et cette forme de τιμωρία est d'abord, comme les autres, une satisfaction religieuse (246).

Cependant, déjà l'idée se fixe en certains points : enlèvement des armes sur un ennemi mort, et surtout représailles exercées sur la propriété d'un γένος adverse — c'est ce qu'il faut admettre pour expliquer le sens spécialisé de l'époque classique (247) —, avec la double valeur qui doit naturellement se développer dans un tel état de société : du point de vue des auteurs, acte licite, du point de vue de l'autre partie, vol ; de là l'emploi de συλᾶσθαι au sens pur et simple de « être dépouillé ».

Le second moment de la notion répond à un autre moment social ; ce n'est plus le γένος qui exerce les σῦλαι, c'est l'individu : les σῦλαι deviennent une procédure de la vie économique. Procédure générale : à l'époque classique, elle n'est plus exercée que contre des étrangers ; mais c'est qu'entre

(244) C'est peut-être à cet état de pensée qu'il faut rapporter le double sens du mot homérique ἐναρίζειν, « dépouiller » et « tuer ».

(245) C'est son sens premier qu'il faut donner ici à ἀπάγειν : cf. *I. J. G*, II, p. 18.

(246) Voir 1re partie, chap. II, § III, et 2e partie, n. 223.

(247) La razzia par vengeance que rapporte le vieux Nestor est déjà qualifiée de ῥύσια, terme synonyme de σῦλαι (*Il.*, XI, 674).

cités, il n'y a pas, en principe, d'organisation judiciaire : que celle-ci se dessine, et nous voyons rétrograder les σῦλαι (248). Il est évident que la même évolution a dû avoir lieu à l'intérieur de la cité même ; l'hypothèse nous est commandée par l'universalité de l'institution : celle-ci n'a pu surgir à l'état de pratique internationale sans avoir existé à l'état de procédure dans la cité commençante (249) ; — par son passé lointain : entre les σῦλαι de γένη et les σῦλαι individuelles de cité à cité, il faut un intermédiaire, les σῦλαι individuelles à l'intérieur de la cité ; — enfin, par les traces qui subsistent de ces dernières à l'époque classique.

Nous avons déjà rappelé qu'en droit privé, l'exécution du jugement est l'affaire de la partie gagnante. C'est à l'imitation de cette espèce de « représailles » que semble se conformer parfois l'institution des σῦλαι internationales : à l'intérieur de la société, encore inorganisée pourtant, que constitue l'ensemble des cités helléniques, l'ouverture des σῦλαι suppose une certaine intervention des pouvoirs publics qui se traduira par une concession officielle (σύλας διδόναι ; cf. Böckh-Fränkel, *Staatshaush. d. Ath.*, I, p. 194, et Frohberger *ad* Lys., XXX, 22) ou, mieux encore, par le prononcé d'un jugement ([Dém.], XXXV, 26 : οὐδὲ δίκην ὠφληκότες). — Le souvenir de σῦλαι plus anciennes, à l'intérieur de la cité et sans jugement, apparaît encore dans un texte comme Michel, n° 194, du ve siècle : décret des Chalandriens qui, après avoir conféré le droit de cité et garanti sa propriété à un individu, continue en disant (l. 5-6) α. δε τις συλαιε.... On peut aussi invoquer le droit de συλᾶν qui s'exerce en faveur d'un particulier nouvellement intégré à la cité — affranchi ou naturalisé — et qui représente alternativement deux choses : ou bien la reprise, de vive force et de plein droit, de l'individu qu'un tiers veut réduire en esclavage — c'est le cas le plus fréquent, et il est bien connu par les actes d'affranchissement de Delphes (250) — ou bien la *manus injectio* pratiquée contre le tiers qui attente à un nouveau *status* — ainsi dans un décret d'Ilion, (Michel, n° 527, l. 15), qui se laisse rapprocher d'une clause contenue dans les décrets relatifs au droit d'asile de Téos (*B. C. H.*, IX, p. 160) ; ce genre

(248) Par la pratique des traités internationaux : Dareste, *l. c.*, p. 41-42 ; aux textes cités joindre *B. C. H.*, IX, p. 11 (convention entre les villes crétoises de Lyttos et Malla).

(249) L'institution des σῦλαι est d'ailleurs dominée par une idée de *droit* qui ne peut avoir son lieu d'origine qu'à l'intérieur d'un groupe plus ou moins organisé : σῦλον, à lui tout seul, signifie « droit de prise » (contrat d'entreprise à Erétrie, *I. J. G.*, I, n° IX, l. 59 : εἴ τις σῦλον κατὰ τῆς πόλεως ἔχει).

(250) De même dans une loi de Gortyne du ve siècle, *I. J. G.*, I, n° XIX E, avec la restitution certaine de Comparetti, συλοιτο.

de représailles garantit, en vertu d'une espèce de talion, l'ἀσυλία dont bénéficient les membres d'un groupe plus ou moins organisé. On remarquera que dans ces σῦλαι, d'ailleurs spéciales, mais pas tant qu'il le semblerait : 1° l'acte s'accomplit sans qu'il y ait eu jugement; 2° il peut être exercé par des intéressés, les τίται ou garants de l'affranchissement agissant en leur nom personnel; 3° une évolution se laisse discerner : aux τίται on voit se substituer les fonctionnaires religieux (*I. J. G.*, II, p. 237); les pouvoirs publics, qui d'abord laissent faire (loi de Gortyne), ensuite collaborent (décret d'Ilion). L'intervention de la société organisée tend à régulariser des institutions qui visiblement fonctionnaient dans le principe en dehors d'elle, et pourtant dans la cité même : c'est à ces institutions que s'applique le mot συλᾶν.

Si les σῦλαι individuelles dérivent des σῦλαι de γένη, c'est que la pensée se déplace à la fois et se continue comme nous l'avons vu dans le terme αἰκία : en s'individualisant, elles doivent prolonger d'abord l'idée fondamentale de l'αἰκία, celle de la vengeance religieusement efficace. Mais sur un plan nouveau, celui de l'économie : c'est en fonction de l'économie que le mot συλᾶν nous permet premièrement de situer la pensée magique; et ensuite, c'est par l'économie qu'il nous permet de comprendre et la déchéance de cette pensée et l'apparition de l'individualisme. Ce sont les deux moments que nous devions retrouver dans le terme : marquons-les.

Par l'économie d'abord se dresse dans la conscience sociale l'idée des relations individuelles. Cette idée, c'est la pensée magique qui, dans le principe, l'entretient, et qui en revanche trouve en elle à se préciser et à s'affirmer. En effet, dans un état préhistorique où sont encore indistincts le délit privé et les obligations contractuelles et où l'individu ne se distingue pas nettement de sa chose, le mot συλᾶν a dû désigner les « représailles » contre les personnes autant et plus encore que les représailles contre les biens (231) : c'est ce que marquent non seulement certains emplois du terme, mais encore le rapprochement avec un mot tout voisin par le sens, celui de ῥυσιάζειν.

Le terme ῥύσιον est rigoureusement parallèle au terme σῦλον.

(231) Nous avons indiqué que l'acte juridique de συλᾶν peut avoir pour objet la personne même : c'est du moins le cas dans le décret d'Ilion (συλᾶν ἐκ τῆς Ἰλιάδος). D'autre part, ce sont des sévices particulièrement graves qu'impliquent, pour les origines, certains emplois du mot : *supra*, p. 270.

Même dualité : il signifie représailles portant sur les biens, et l'on dit indifféremment ῥύσια ou σῦλαι; mais il évoque aussi des voies de fait ou des sévices exercés sur un individu, et ce point de vue manifeste un rapport étroit avec l'idée de vengeance (Soph., *Phil.*, 959 : φόνον... φόνου ῥύσιον; cf. *OE. C.*, 859). Le verbe ῥυσιάζειν s'est spécialisé, lui, dans le sens d'exécution sur la personne (Holleaux in *B. C. H.*, XIV, p. 19) : mais sans que rien ne l'y prédisposât; le rapport final entre ῥυσιάζειν et συλᾶν, d'après tout ce que nous voyons de leur histoire, aurait tout aussi bien pu être inverse. — Or, à un pareil stade, les gestes ou l'action contre la personne sont définis et fixés par l'autorité d'une tradition et le prestige d'une pensée mystique : ainsi de l'enchaînement; ainsi du fameux procédé de Shylock dont on a montré l'universalité, et qu'il est saisissant — sans vouloir exagérer la portée de l'observation — de voir suggéré par l'étymologie probable et par tels emplois singuliers de συλᾶν.

Mais ensuite, le développement même de l'économie se reflète dans l'avènement de la pensée rationnelle : les progrès de la propriété mobilière appellent une distinction définitive entre les *choses*, objets de procédure, et les personnes, sujets de droits. Aussi l'acte de συλᾶν qui visait d'abord l'individu ne vise plus que ses meubles. Tout ensemble le règne des représentations magiques se clôt, et l'individu cesse plus ou moins de répondre sur son corps.

L'insuffisance de nos documents ne nous permet pas d'établir les moments successifs de ce dernier progrès qui, au surplus, a dû être rapide; qu'il soit certain, en tout cas, nous le voyons par la nécessité où nous sommes de marquer ces trois étapes dans l'évolution du mot : σῦλαι des γένη, dominées par la notion de la vengeance religieuse et familiale; — σῦλαι privées, fonctionnant dans la vie économique commençante et dominées par la notion de la vengeance individuelle et magique; — σῦλαι purement « laïques » portant sur les biens du débiteur, puis, dans les rapports internationaux, sur les biens de ses compatriotes solidaires.

Entre la pensée magique et la pensée positive à quoi l'individualisme est lié, — entre ces deux moments dont nous voyons, par les termes désignant l'outrage, la brusque suc-

cession, — l'économie nous offre donc le trait d'union nécessaire : elle fixe d'abord les représentations magiques ; puis, grandissant dans sa liberté, elle dépouille le vêtement de la pensée religieuse : elle-même devient une sollicitation à la pensée positive.

III

Mais si nous trouvons dans l'économie une condition nécessaire, nous n'y voyons pas une cause déterminante. Si, au premier moment, elle a pu affirmer l'idée des relations individuelles, c'est que la dissolution du γένος lui offrait le terrain qu'il fallait ; et des représentations que suscite alors une société qui se décompose, elle nourrit sa pensée commençante, — mais elle ne les crée pas : son idéalisme est hors d'elle-même. Si, ensuite, elle a pu développer l'esprit qui était en elle, de rationalisme et d'individualisme, c'est que, dans l'organisation nouvelle — dans la πόλις — le vouloir nouveau de la société le lui a permis (252) ; ici Athènes nous fournit une expérience cruciale : venue plus tard que d'autres à l'économie d'échange, elle seule a supprimé la contrainte par corps, et d'assez bonne heure. — De lui-même, en vérité, l'esprit de l'économie resterait inerte : il tend vers le matériel, il regarde hors de la société. Il n'a été un facteur d'individualisme que par la vertu d'un idéal qu'il n'avait pas fait.

A la faveur de cette condition que nous avons définie, comment le sentiment de la cité affirme-t-il son empire, son primat ? — Il l'affirme en deux sens, divergents en apparence, mais solidaires en fait.

1° Le domaine des relations individuelles se pénètre d'un

(252) A propos du terme ῥυσιάζειν, on peut indiquer comment la solidarité *religieuse* de la cité — que nous avons vue jouer au début et que nous voyons jouer au terme de cette partie — protège la personne de l'individu contre les violences injustes : l'interdiction de la *manus injectio* et de toutes voies de fait que peut désigner le verbe a pour domaine spécial les sanctuaires, lieux d'asile ; et les emplois d'Eschyle dans les *Suppliantes* (412 et 594) manifestent sous une forme concrète l'assistance de la cité à l'individu victime d'une sorte de sacrilège (cf. chap. prélim., § V).

esprit nouveau. Presque brusquement, la cité chasse les représentations magiques pour leur substituer les notions « laïques » d'un droit privé ; de ce mouvement témoigne bien l'histoire des termes désignant l'outrage : c'est une nette coupure que nous constatons entre les valeurs anciennes de ces mots et la valeur rabaissée, restreinte, qui est la leur dans le droit de l'époque classique. Une confirmation précieuse, nous la trouvons dans le parallélisme irrécusable des deux mots ἄτη et βλάβη. Si peu qu'on s'attende à les voir rapprocher, nous avons vu que la seconde notion, à l'origine, s'absorbe dans la première qui est celle d'une force religieuse ; or les deux termes en sont venus à désigner cette notion double, que nous connaissons déjà, de *damnum* : βλάβη, à l'époque classique, a le sens défini de dommage aquilien, atteinte matérielle à la chose d'autrui ; pour ἄτη, le sens de « dommages-intérêts » est attesté dans la loi de Gortyne. Et ce qui accuse à l'évidence le parallélisme, ce qui donne au fait la valeur certaine d'un phénomène, ce sont les deux expressions toutes semblables, nées pourtant indépendamment l'une de l'autre : « payer l'ἄτη » ou « payer la βλάβη » au simple, au double, etc. (253). — Entre la valeur religieuse et la valeur profane des deux mots, il y a une belle distance : on voit immédiatement avec quelle vigueur la représentation mythique et pathétique de l'individu a été rabaissée, étouffée ; au moment que l'atteinte matérielle devient un délit et appelle une sanction, l'idée s'en ternit, s'en banalise, s'en laïcise. — Et les autres termes sont plus ou moins portés dans le même mouvement, cependant que la notion de *damnum*, née au contact de la vie économique, pénètre, par le vouloir du groupe nouveau et souverain, l'idée de l'*injuria* en général (254).

(253) Pour ἄτη, voir les lois de Gortyne, *I. J. G.*, I, nº XVII, col. XI, l. 34-35 ; nº XIX E, l. 7-8 : cf. nº XVII, col. VI, l. 43-44 ; col. IX, l. 14-15 ; col. X, l. 14-15 ; nº XVIII, col. V, l. 9-10. Pour l'expression correspondante avec βλάβη, les exemples ne manquent pas en attique : Lys., I, 32 ; Din., *C. Dém.*, 60 ; Platon, *Lois*, VII, 833 E ; IX, 864 E ; XI, 927 D, etc. ; cf. βλάβην ὀφείλειν, Eurip., *Andr.*, 360 (sur l'idée juridique de l' « obligation » qui s'introduit ainsi dans le domaine réservé jusque là à la vengeance, cf. Hirzel, *Themis*, p. 191, n. 3). Une expression comme ἐξιᾶσθαι τὴν βλάβην (Platon, *Lois*, XI, 936 D-E) retient le souvenir de la représentation primitive de la βλάβη.

(254) C'est ce qui apparaît dans la distinction qui nous est tout à fait familière, mais qui en Grèce suppose le régime de la cité, entre la peine proprement dite

2° Par le fonctionnement régulier d'un droit purement privé, l'individualisme semblerait s'assoupir : il paraîtrait qu'il ne pénètre pas dans la pensée morale. Il n'en est rien, cependant.

Ce départ entre la chose et la personne, que conditionne le facteur économique, le sentiment collectif de la cité, tel qu'à travers la langue on peut le lire, l'affirme avec force. Le mot βλάβη et les mots αἰκία et ὕβρις, qui ressortissent d'abord au même fonds d'idées, ont une fortune bien divergente. En réglant, à propos de la βλάβη, des rapports de propriété désormais conçus comme profanes, la cité fait saillir de façon plus autonome et sous un aspect tout autre l'idée de l'offense à l'individu comme tel. Sans doute, la société organisée — en Grèce comme ailleurs, du reste — intervient pour définir et même pour restreindre cette idée même : de là, notamment, la notion de l'αἰκία comme simple délit privé, délit banal ; le besoin et le sentiment d'une réglementation des rapports sociaux, dans ce κόσμος restreint et parfait que voudrait être la cité, s'est exprimé en un principe de souveraineté hautaine et désintéressée : la paix publique nécessaire. Ainsi, dans une rixe, la cité ne veut pas précisément savoir qui a tort, qui a raison, qui a ou qui n'a pas droit à la réparation de son « honneur » ; elle déclare responsable celui qui a porté les premiers coups ; elle matérialise le délit et, de son chef, impose au terme αἰκία une signification proprement juridique, toute spéciale, nouvelle. Mais justement, ce n'est pas sans faire au langage quelque violence : dans ses emplois courants, le mot a un tout autre accent, résonne d'un tout autre pathétique. Et, en outre, par la γραφὴ ὕβρεως, la cité elle-même affirme, quand sa vie propre s'exalte, un indéniable respect de l'individu.

C'est que, en s'opposant à la notion du *damnum* matériel, l'idée de l'offense à la personne apparaît plus indéfinie et, en un sens nouveau, religieuse. Ainsi peut-on rendre compte de ce double caractère que nous a révélé l'analyse de la notion juridique d'ὕβρις. Rien n'est donc plus instructif, à cet égard, que l'opposition entre βλάβη d'une part, ὕβρις et αἰκία de l'autre :

et les dommages-intérêts en fait de délits contre les personnes : Platon croit devoir insister spécialement là-dessus, *Lois*, IX, 861 E sq. (cf. 877 B, application du principe au cas de τραῦμα).

celui-là est nettement circonscrit; ceux-ci restent bordés d'une frange de sentiments, imprécis pour la conscience individuelle et où il entre du mystérieux. C'est un fait général et profond qui s'atteste là : les rapports auxquels donne lieu la propriété portent sur des *choses* ; l'objet est ici susceptible d'une détermination rigoureuse : à un moment donné, dans un état social donné, il est, une fois organisé, tout ce qu'il peut être ; les règles qui le traduisent sont adéquates, sont parfaites. Il n'en est pas de même de la notion, ou plutôt du sentiment, du respect de l'individu. Dès lors qu'il apparaît dans l'histoire des hommes, le germe est déposé d'un développement peut-être indéfini : d'où le caractère religieux qu'il n'a pas cessé d'avoir et qui même est aujourd'hui plus accusé que jamais.

En Grèce, nous n'assistons naturellement qu'aux débuts d'une pareille idée : mais là justement est l'intérêt. De la notion primitive de l'outrage, dominée par la pensée magico-religieuse, il s'agissait de montrer quel mécanisme a pu faire sortir la notion positive de l'individu comme objet de respect; nous avons essayé d'établir la condition et la cause de ce progrès. La première, c'est le facteur économique, qui a rendu possible une représentation abstraite de l'individu ; la seconde, c'est l'idéalisme propre à la cité : sur cette représentation qu'il fait saillir, le sentiment religieux se fixe.

Le dernier problème se pose naturellement : la conscience sociale crée; mais elle ne crée pas de toutes pièces : elle élabore du passé. D'où vient la notion même d'une *valeur* individuelle?

CHAPITRE IV

L'HONNEUR INDIVIDUEL

Il n'y a point de mot en grec qui traduise vraiment le mot « honneur » : ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'une notion morale comme celle-là a ses racines dans un passé qui nous est propre, a son histoire à elle, et suppose un fonds de sentiments relativement original. Mais au-dessus d'un certain minimum d'individualisme, toute société connaît forcément une idée parente de la nôtre, tout langage possède quelque terme voisin du nôtre. Il en est un, en grec, dont l'histoire est instructive : c'est τιμή. Τιμή peut quelquefois *se traduire* par « honneur », et c'est lui que nous nous proposons maintenant d'étudier.

I

Il a, dès ses plus anciens emplois, un sens religieux bien connu : τιμᾶν, c'est « honorer » les Dieux, αἱ τιμαί, ce sont les « honneurs » rendus aux Dieux. Il est vrai que l'on dit tout aussi bien τιμᾶν τινά, « honorer un homme », et dès lors on n'y verrait pas autrement d'intérêt. Le français s'emploie de même : il semble qu'il n'y ait là qu'une notion purement abstraite, un de ces termes généraux et vagues dont on ferait volontiers, dans le domaine moral, le fonds de la langue. La vérité est plus intéressante.

D'abord τιμᾶν, au sens religieux, ne s'emploie pas de façon unilatérale : les hommes « honorent » les Dieux, mais les Dieux « honorent » aussi les hommes ; et cela ne veut pas dire seulement que la considération dont jouissent les hommes est

due à leur grâce (255), chose déjà instructive, mais qu'assez généralement les biens humains (256) dépendent de cette τιμή, émanent de cette τιμή (257). La pensée parfois se définit en des emplois remarquables : la τιμή des Dieux peut agir comme une fonction spéciale, ou dans un moment donné, pour la réussite d'une entreprise particulière, c'est-à-dire comme une de ces forces religieuses que H. Usener a dénommées, suivant les cas, *Sondergötter* ou *Augenblicksgötter*. C'est pourquoi on parlera de la « τιμή *des Dieux* » en général (258); c'est pourquoi cette τιμή efficace sera attribuée non pas exclusivement aux divinités cataloguées d'un Panthéon, mais à des forces plus indéfinies, moins personnalisées, comme la puissance d'un mort (Esch., *Choéph.*, 509), sa μῆνις, sa νέμεσις, comme l'action collective des vagues divinités chthoniennes (259), — ou, mieux encore, à une chose pénétrée de vertu religieuse (260).

Rapportée aux Dieux comme impliquant une prospérité durable, la τιμή apparaît dans Pindare, *O.*, VI, 80, où Hermès protège (τιμᾷ) l'Arcadie féconde en hommes; VI, 57, où Jamus, fils d'Apollon et ancêtre d'une race de devins, implore sur sa

(255) *Il.*, I, 353 (Achille) : τιμήν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι; IX, 110-1, cette τιμή est le principe du respect que doivent les humains : ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν, ἠτίμησας; XXIV, 57 et 66 : τιμή accordée par les Dieux à Achille et à Hector; XXIV, 533 : θεοῖς τετιμένος; rapprocher aussi *Od.*, VIII, 472 et XIII, 28 de VIII, 44-5; [Hés.], *Théog.*, 81 : ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο; Pind., *I.*, V, 4 et s., invocation à Théia, fille du Soleil : vaisseaux, chars et athlètes remportent le prix διὰ τεάν, ὦνασσα, τιμάν; *O.*, I, 31; VI, 80; *N.*, X, 38; par suite, en parlant de Prométhée, τιμαί indûment accordées par lui aux hommes : Esch., *Prom.*, 30, 946, etc. Épithète de θεοτίμητος : Tyrtée, fr. 2, Esch., *Ag.*, 1337.

(256) Notamment la royauté : les rois de Sparte θεοτίμητοι (Tyrtée, fr. 2); Ménélas et Agamemnon : διθρόνου Διόθεν καὶ δισκήπτρου τιμᾶς ὀχυρὸν ζεῦγος Ἀτρείδαιν (Esch., *Ag.*, 43-4).

(257) Principe général exprimé dans *Il.*, XX, 242 : Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε. Pour ἀρετή, *infra*, p. 281.

(258) Pind., *P.*, IV, 51-2 : οἵ κεν τάνδε σὺν τιμᾷ θεῶν νᾶσον ἐλθόντες; 259-60 : ὔμμι Λατοῖδας ἔπορεν Λιβύας πεδίον σὺν θεῶν τιμαῖς ὀφέλλειν.

(259) Esch., *Choéph.*, 399, invocation d'Oreste : κλῦτε δὲ Γᾶ χθονίων τε τιμαί; cf. *Eum.*, 711-2 et 719-20 : à l'ἀτιμία dont seraient victimes les Érinyes répondrait (cf. n. 111) une ἀτιμία-vengeresse de leur part, et qui frapperait la terre même.

(260) Soph., *Phil.*, 1061-2 (*infra*, p. 284). Cf. Pind., *P.*, IV, 51 (*ib.*); au v. 69, il y a quelque rapport entre la τιμή divine et la possession de la toison d'or. — Le lien entre la τιμή et l'accomplissement d'un rite est explicite dans Paus., IX, 25, 8.

tête une bénédiction nourricière de peuples (λαοτρόφον τιμάν); *N.*, X, 37 sq., où la τιμή, à la fois honneur et prospérité, accompagne constamment un γένος, par la grâce des Charites et des Tyndarides (261); ἀτιμᾶν, de la part d'une divinité, ce sera vouer au malheur (262), ou refuser assistance (263). Le *numen* s'affirme-t-il par un succès particulier, Pindare emploiera, à propos des Argonautes (*P.*, IV, 69) l'expression de θεόπομποι τιμαί, où nous trouvons la double idée de l'illustration des héros et de la protection divine qui se manifeste dans la conduite et dans l'heureuse issue de l'expédition; des πράξεις τίμιαι (Soph., *OE. R.*, 895), ce sont des actions qui, « honorées » par les Dieux, réussissent dans le monde; appliqué au mort qu'il faut venger, le verbe signifie que le mort « exauce le gémissement » des siens, assure la réussite de la vengeance (Esch., *Choéph.*, 509). On voit assez, avec la richesse du sens, la variété nécessaire des traductions. Mais on voit aussi l'unité de la notion; ce qui, d'ailleurs, en souligne la signification générale, c'est que l'efficace de cette τιμή est parfois associée à la continuité même de la vie du groupe : les expressions de Pindare, Ἀρκαδίαν τ' εὐάνορα τιμᾷ et λαοτρόφον τιμάν, sont caractéristiques.

Le mot ἀρέτη (264) (rapproché de τιμή et de βίη, *Il.*, IX, 498), appelle des observations du même ordre : il désigne la puissance et l'efficace propres aux Dieux (*ibid.*), et celles que les Dieux confèrent aux hommes (*Od.*, XVIII, 134); c'est une formule consacrée, en s'adressant à un Dieu, que δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον (*H. hom.*, XV et XX et Callim., *H.*, I, *s. f.*; d'où la restitution d'une inscription béotienne archaïque, διδου δ' αρταν, par Holleaux, *M. S. L.*, VIII, p. 181); d'une façon générale, l'ἀρετή atteste une puissance religieuse (Sibylle d'Érythrées : *R. E. G.*, IV, p. 281,

(261) Cf. *O.*, I, 30 sq.; *P.*, IV, 260.

(262) Esch., *Suppl.*, 156 : (Zeus) τὸν τᾶς βοὸς παῖδ' ἀτιμάσας.

(263) Esch., *Eum.*, 95 : Clytemnestre ἀπητιμασμένη par les Érinyes qui ne l'assistent pas. Cf. Soph., *El.*, 71; Eurip., *El.*, 992-3.

(264) Ἀρετή désigne la *virtus* à la fois comme qualité, comme puissance et comme considération; au sens de « gloire » dans Pind., *O.*, VII, 89; Démocr., fr. 220 (Diels, I², p. 424); Soph., *Philoct.*, 1420; Thucyd., I, 33, 2 (cf. Harpocrat., *s. v.*); Platon, *Banq.*, 108 D. — La gloire, dont l'idée s'associe naturellement à celle de puissance (*Il.*, V, 171-2), est chose divine en soi (cf. l'étymologie de κῦδος, Boisacq, *Dict. étym.*, p. 529, et noter l'emploi de κυδῆναι, *Od.*, XVI, 212, avec « les Dieux » pour sujet, opposé à κακῶσαι).

l. 15-16), et le mot a pu se prêter ainsi, dans un exemple isolé, mais significatif, à l'expression du miracle : dédicace à Athènè, de la première moitié du IVe siècle (*B. C. H.*, XIII, pp. 168-9) ; Foucart, qui l'édite, se réfère ici à S. Reinach (*ibid.*, IX, pp. 261 et s.), lequel rapproche δύναμεις dans l'Évangile au sens de « miracle », traduit par *virtutes* (le mot hébreu, *geboura*, « signifie force, puissance, courage, et aussi action de valeur, œuvre puissante, notamment de Dieu »). — Le terme qui désigne spécialement la puissance, pouvoir sur les hommes et propriété sur les choses, κράτος, témoigne parfois de la même pensée : on la demande aux Dieux ou aux êtres divins (Esch., *Choéph.*, 480 et 490) ; le premier de ces deux exemples rattache doublement κράτος à τιμή, puisqu'il implique le *numen* du mort et qu'il évoque la notion des τιμαὶ πατρῷοι.

II

Ainsi peut-on voir que le rapport entre les deux emplois religieux de τιμᾶν n'est ni imprécis, ni purement verbal. La notion de la τιμή se résout en celle d'un *do ut des* inconscient et complexe. C'est que le rite, efficace pour l'homme, est nécessaire aux Dieux (265). Aussi bien, la τιμή qui, de l'homme, s'adresse aux Dieux, est-elle conçue sous un aspect objectif en même temps que subjectif : l' « honneur » décerné aux puissances divines est en lui-même une réalité, plus exactement une force ; on le voit dans ce passage de l'*Iliade* (266) par quoi Phénix conclut l'allégorie des Prières, et où l'expression ἕπεσθαι τιμήν fait rigoureusement pendant à ἄτην ἕπεσθαι, —

(265) Dans un passage de Sophocle auquel nous avons renvoyé (*Œ. R.*, 895 sq. : εἰ γὰρ αἱ τοιαίδε πράξεις τίμιαι, τί δεῖ με χορεύειν ;), le Chœur déclare que, si les Dieux dispensent ainsi leur τιμή en favorisant des impies, il ne célébrera plus leur culte. — Comment le culte est nécessaire aux Dieux, c'est ce que suggère, un peu plus loin, le v. 909 : κοὐδαμοῦ τιμᾶις Ἀπόλλων ἐμφανής ; l'interprétation traditionnelle, par ἐμφανῶς τιμᾶται, nous paraît contournée et peu intelligible en soi, surtout avec la négation ; le mot τιμαί semble plutôt devoir être rapporté à la fois aux hommes et à Apollon lui-même, et la valeur qui lui est communément attachée commanderait de comprendre qu'Apollon, n'étant plus honoré, ne se fait plus sentir aux consciences, ne manifeste plus sa vertu bienfaisante.

(266) *Il.*, IX, 513-4 : ἀλλ' Ἀχιλεῦ πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρησιν ἕπεσθαι τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν. Voir Ameis-Hentze, *ad l.* — Cf. Platon, *Lois*, V, 727 A : θεῖον γὰρ ἀγαθόν που τιμή. — C'est cette conception réaliste de la τιμή qui commande, implicitement, l'argumentation de Xénophon en faveur de l'immortalité de l'âme (n. suiv.).

ἄτη désignant, lui, le fléau sinistre qui, sur l'injonction des Litai à Zeus, doit « accompagner » quiconque les repousse. Dans le même sens, Platon, *Lois*, XI, 931 D, montre les τιμαί efficaces sur les parents, statues vivantes de la Divinité, et sur les Dieux; il continue en disant que tout homme de sens « redoute et honore les prières des parents », sachant que ces prières — les malédictions d'Œdipe par exemple — ont souvent été efficaces : l'idée d'une relation réciproque entre le *numen* et l'homme est précisée par l'emploi du verbe τιμᾶν qui, au sens de « accéder à, exaucer », est une transposition du τιμᾶν appliqué aux Dieux.

Ainsi la τιμή déclenche les forces religieuses bienfaisantes dont la nature et le mode d'action s'aperçoivent mieux quand on regarde plus avant qu'à une théologie de façade comme celle d'Homère. Par exemple, dans le cas du mort à qui l'on adresse des prières — ou des injures — rituelles : chez Eschyle (*Choéph.*, 484-5), Oreste et Electre menacent l'âme d'Agamemnon : si, évoquée par leur plainte, elle ne les exauce pas, ne les fortifie pas de sa puissance divine, elle ne sera plus « honorée » dans les festins des morts; et donc, que de son côté elle « honore leur gémissement ». Même réciprocité, avec la même idée d'efficace immanente aux τιμαί, dans les *Euménides*, 711-2, où le chœur des Erinyes conseille d' « honorer sa présence redoutable » : passage qu'il faut rapprocher de la réponse d'Apollon (« tu n'es plus honoré chez les Dieux, c'est moi qui vaincrai ») où ἄτιμος associe les deux idées des honneurs divins et du *numen* de qui les reçoit (267). Chez Sophocle (*El.*, 237-42), Electre prononce contre elle-même cette imprécation : que, si elle n'accorde pas leur τιμή aux morts, elle-même ne soit pas « honorée » par eux, — le mot ἔντιμος paraissant d'ailleurs impliquer ici l'idée de l'infécondité (268). Instructif aussi est le

(267) Cette idée de relation réciproque apparaît aussi dans Xén., *Cyr.*, VIII, 7, 17 sq. : τοῖς δὲ φθιμένοις τὰς τιμὰς διαμένειν ἔτι ἂν δοκεῖτε, εἰ μηδενὸς αὐτῶν αἱ ψυχαὶ κυρίαι ἦσαν. Les τιμαί rendues aux Dieux et celles qui manifestent leur puissance (Xénophon vient de rappeler notamment la vertu des âmes τῶν ἄδικα παθόντων) sont des réalités du même ordre, et solidaires.

(268) Idée que préciserait l'adjectif εὔκηλος : cf. Esch., *Eum.*, 825, δύσκηλον χθόνα, à propos de la fécondité de la terre (parallèle à celle des êtres vivants), compromise par la présence des Erinyes : voir n. 111.

cas de ces divinités spécialisées qui exercent un γέρας, une fonction divine, parallèle à la fonction du prêtre : c'est à un γέρας que correspond (Eurip., *El.*, 992-3) la vertu salvatrice des Dioscures, τιμαὶ σωτῆρες; et les exemples que l'on invoque pour justifier cette synonymie (269) se rapportent au culte aussi bien qu'au Dieu même.

La notion primitive de la τιμή (270) a donc pour centre, pour noyau, l'idée d'une efficace religieuse, impersonnelle par essence et localisée occasionnellement : ainsi, un individu acquerra de la τιμή — nous traduirions, de façon très superficielle : « de l'honneur ». — en acquérant la possession d'objets qui recèlent un certain pouvoir religieux. Dans le *Philoctète*, c'est cette τιμή qu'Ulysse (271) s'assurera en s'assurant des armes dont la vertu religieuse est constamment admise dans la pièce et fonde en définitive tout le drame (272); ici encore, le mot τιμή est associé au mot γέρας, cependant que le sens religieux est confirmé par l'emploi du terme χρῆν, équivalent de *in fatis est* (273). Dans l'*Ajax*, 440, le mot ἄτιμος est également en rapport avec l'idée de la possession d'armes divines. — Entre cette notion de la τιμή et de très anciennes

(269) Γέρας du prêtre : Eurip., *I. T.*, 776, ξενοφόνους τιμάς, à quoi nous ajouterons Pind., *O.*, VI, 57; — d'une divinité, Esch., *Eum.*, 419 : même notion dans Eurip., *Alc.*, 30, τιμὰς ἐνέρων; et 53-55, où τιμαῖς et γέρας se répondent. — L'association entre les termes τιμή et γέρας est familière au grec (*Il.*, I, 352 et 356; [Hés.], *Théog.*, 393, 395; Esch., *Suppl.*, 986; Soph., *Phil.*, 1061-2; Eurip., *Phén.*, 874, 877; Thucyd., III, 58, 5; Arist., *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 7, etc.), et cela avec une multiplicité tout à fait instructive dans les valeurs de γέρας. La notion fondamentale, dans ce mot, est celle de *privilegium* au sens religieux, qu'il s'agisse de la « part » faite au prêtre ou faite au chef, ou de la fonction même du prêtre, ou des « honneurs » rendus à une puissance religieuse (à la personne vénérable d'un père : Eurip., *Phén.*, 874; à des morts divinisés : Thucyd., III, 58, 5, ἀτίμους γερῶν, en parlant des Lacédémoniens tombés à Platées; dans une épitaphe funéraire, *Athen. Mitteil.*, 1892, p. 272, où τιμῶ répond à γεράων), ou enfin — même dualité que dans la τιμή — du pouvoir religieux départi à un mortel par les Dieux (Eurip., *Hippol.*, 45, pouvoir d'accomplir les malédictions).

(270) L'idée de *mana* est encore discernable chez Apollod., I, 2, 9 : τὸ δὲ τῆς Στυγὸς ὕδωρ ... Ζεὺς ἐποίησεν ὅρκον, ταύτην αὐτῇ τιμὴν διδούς.

(271) Soph., *Phil.*, 1061-2 (Ulysse à Philoctète) : καὶ τάχ' ἂν τὸ σὸν γέρας (appliqué aux armes d'Héraklès) τιμὴν ἐμοὶ νείμειεν, ἥν σε χρῆν ἔχειν.

(272) Voir notamment v. 68-69.

(273) Exemples recueillis par Schneidewin, ad *OE. C.*, 812; ajouter Soph., *OE. C.*, 1521; Eurip., *Hél.*, 612-3; 1654; *Or.*, 1652, etc.

représentations religieuses il y a un lien qui dans nos textes n'est qu'à moitié effacé : les armes transmises *de la main à la main* — geste qui, comme celui de la « paumée », établit une espèce de communion — retiennent une vertu tantôt bienfaisante, tantôt malfaisante (274) ; d'autre part, dans la τιμὴ θεῶν de Pind., *P.*, IV, 52, on reconnaît le prolongement de l'acte rituel d'Euphèmos recevant une motte de terre symbolique : une expression comme τιμὴν ἐγγυαλίξαι (proprement « mettre dans la main »), *Il.*, I, 353, devient dès lors suggestive.

Dans l'idée antithétique d'ἀτιμία transparaît aussi la notion d'une efficace attachée à certains gestes ou à certaines pratiques. A cet égard, ἄτιμος et les mots de la même famille rentrent manifestement dans le cercle des représentations que nous avons analysées à propos des termes désignant l'outrage. D'une part, l'atimie primitive à l'intérieur atteste la vertu du λυμαίνεσθαι (Elien, *Hist. var.*, XII, 12). Appliqués d'autre part aux « outrages » individuels, ἀτιμία et ἄτιμος se laissent comparer de très près à αἰκίζειν et trouvent leur emploi légitime dans le même ordre d'idées. Ils concernent notamment les sévices exercés sur le cadavre (Esch., *Chéoph.*, 439-44, cf. 88 ; Soph., *El.*, 444-5 ; cf. Esch., *Sept.*, 1012) ; c'est l'αἰκία du deuil qui est évoquée par le mot ἀτιμία à propos des vêtements déchirés, Esch., *Perses*, 847. Dans Ménandre, *Périk.*, 48, ἀτιμία pour désigner le mauvais traitement infligé à Glycère n'a plus sans doute qu'un sens banal, mais certaines concordances suggestives (275) permettent d'y retrouver le souvenir confus de l'αἰκία typique. Dans les *defixiones*, l'individu objet de l'imprécation est voué à une espèce d' « atimie » : Wünsch, n° 107 = Michel, n° 1324 : καὶ ὡς οὗτος ὁ βόλυβδος ἄτιμος καὶ ψυχρός, οὕτω ἐκῆνος καὶ τὰ ἐκένου ἄτιμα καὶ ψυχρὰ ἔστω ; le sens en est assez marqué par le rapprochement avec ψυχρός, terme familier aux auteurs de *defixiones* (Wünsch, nos 67, 105, 106) et par la croyance à la vertu magique du plomb (276).

III

Mais puisqu'aussi bien le terme τιμή suppose souvent la considération accordée par des individus à un autre,

(274) Voir *supra*, chap. III, § II.

(275) Cf. *supra*, p. 232 (κακῶς περικείρας) et p. 251 (λυμαίνεσθαι consistant dans le fait de déchirer les vêtements).

(276) Cf. A. Dieterich, *Abraxas*, p. 78, n. 5 ; M. Mayer in *Lexikon* de Roscher, *s. v.* Kronos, p. 1475 ; Wessely, *Papyri magicae*, 1893, p. 62 ; Wünsch, *Praef.*, p. III.

implique l'idée de rapports sociaux, dans quel groupement faut-il situer, originairement, les notions qu'il désigne ou qu'il évoque ? — Toute une série d'exemples nous offre une réponse indiscutable : en tant qu'elle suggère une idée de retenue ou de respect de la part d'un individu à l'égard d'un autre, la τιμή a pour domaine premier la famille, nous pouvons même dire le γένος.

Quelque chose déjà pouvait nous le faire pressentir : la τιμή que nous avons vue suppose un régimé essentiellement familial puisqu'elle s'adresse, singulièrement, aux morts. Les exemples ne manquent pas, chez les tragiques surtout, où ils traduisent de façon expresse l'idée du culte. On peut même ajouter qu'aux devoirs funéraires, aux « honneurs » requis par le défunt, s'applique un emploi bien spécialisé, quasi technique du mot (277) : ainsi dans la définition que donnait Kleidèmos d'un rite essentiel du service des morts, l'ἀπόνιμμα (278).

D'autant plus remarquable est cet emploi spécialisé que le culte des morts est volontiers associé à celui des divinités chthoniques et infernales (Stengel, *Opferbräuche*, pp. 126 et s.) et relève ainsi du rituel qu'on oppose communément à celui des Dieux Olympiens (Rohde, *Psyche*, I, pp. 150 et s.; Stengel, *Kultusalt.*, p. 127 ; J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 8-12 ; 55 et s.) : or, l'antithèse qui existe entre des mots comme θύειν et ἐναγίζειν se retrouve, quoique moins explicite, entre des mots comme τιμᾶν et ἱλάσκεσθαι (qu'on voit associés comme pour désigner le culte d'une façon complète, Michel, n° 854, l. 6 et 9 = *I. J. G.*, n° xxv [II, p. 130]), le dernier étant plutôt réservé à ce que miss Harrison nomme le rituel de l' « aversion » (cf. Stengel, *Kultusalt.*, p. 120 ; *Opferbräuche*, p. 148, n. 1 ; Rohde, *Psyche*, I, p. 272, n. 1). De fait, ἱλάσκεσθαι apparaît à propos du culte des morts

(277) Dans le terme ὅσιος, un des plus anciens du vocabulaire religieux comme nous le savons, apparaît la même spécialisation, et aussi marquée (Soph., *Aj.*, 1405 ; *El.*, 433 ; *Ant.*, 74 ; Eurip., *Suppl.*, 40 ; 123 ; *Hippol.*, 1081, etc.). Cf. Ellendt-Genthe, *Lex. Sophocl.*, *s. v.*

(278) Ap. Ath., IX, p. 409 F : ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων... — Esch., *Sept*, 1012 : ταφέντ' ἀτίμως (cf. Soph., *Aj.*, 1129 et Eurip., *Suppl.*, 19, qui précisent en rapportant la τιμή des morts à la τιμή des Dieux) ; 1037 : τιμήσεις τάφῳ ; *Choéph.*, 484-5 : παρ' εὐδείπνοις ἕσῃ ἄτιμος ἐμπύροισι κνισωτοῖς ; Soph., *El.*, 241-3 : γονέων ἐκτίμους ἴσχουσα πτέρυγας ὀξυτόνων γόων (ἐκτίμους = *ita ut nullum jam honorem praebeant* ; pour la signification rituelle du γόος, cf. Esch., *Choéph.*, 509) ; 355-6 : τῷ τεθνηκότι τιμὰς προσάπτειν ; *Ant.*, 745 : τιμὰς θεῶν, spécialement à propos des honneurs funéraires ; Eurip., *El.*, 323 : τύμβος ἠτιμασμένος ; Thucyd., III, 58, 5 (cf. n. 269) ; Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 7, 18 (cf. n. 267).

(Hérod., VII, 178; Paus., III, 13, 4) : mais l'emploi fréquent de l'autre terme montre bien que l'opposition n'a qu'une valeur toute relative ; le mort inspire des sentiments qui, eux aussi, peuvent se traduire par la fameuse formule de *do ut des* que miss Harrison réserve au culte des divinités olympiques. Mais de cette formule la signification est plus profonde qu'on ne la fait à l'ordinaire ; ce qui domine ici, c'est le sentiment familial qui se prolonge par-delà le tombeau, et qui demande à se retremper par l'efficace du culte : Platon, *Lois*, XI, 927 B, pour exprimer la bienveillance des morts à l'égard de leurs parents qui leur témoignent la piété nécessaire, emploie le mot κήδεσθαι ; or, κῆδος désigne le sentiment de famille, d'une famille très étendue à l'origine (*Od.*, VIII, 582-3), tel notamment qu'il se manifeste dans les rites du deuil (« deuil » est le sens le plus fréquent) et dans la vengeance du sang (*Il.*, XIII, 464); d'ordinaire, il est rapporté à ceux qui rendent les « honneurs », ici à ceux qui les reçoivent, en vertu de cette relation réciproque que nous avons observée plus haut.

En outre, tout le long de la grécité, et en plein IVe siècle encore, le verbe τιμᾶν désigne le respect, les honneurs rendus aux parents. N'y a-t-il là que dérivation spontanée d'un sens général ? Mais pour le soutenir, il faudrait d'abord, ce semble, que la τιμή fût exclusivement décernée par des inférieurs à des personnes éminentes, — le père, la mère, les ancêtres (279) : or nous voyons non seulement la τιμή du mari à l'égard de la femme (280), mais celle que rend la sœur au frère (281), l'oncle (282) au neveu. Un père « honore » son fils (283) ; du reste,

(279) Hés., *Tr. et J.*, 185 : αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας ; *Théognis*, 821 : οἳ δ' ἀπὸ γηράσκοντας ἀτιμάζουσι τοκῆας; Pind., *P.*, VI, 26-7 : ταύτας δὲ μή ποτε τιμᾶς (les mêmes honneurs qu'à Zeus) ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον; Esch., *Ag.*, 244-6 : (Iphigénie) πατρὸς φίλου τριτόσπονδον εὔποτμον παιᾶνα φίλως ἐτίμα; *Eum.*, 624 : Zeus a-t-il ordonné μητρὸς μηδαμοῦ τιμὰς νέμειν ; Soph., *Œ. C.*, 1378 (Œdipe en parlant de ses fils : ἐξατιμάζητον) ; Eurip., *Phén.*, 877 (Œdipe ἠτιμασμένος par ses fils). Pour la pensée religieuse qui anime ces τιμαί, cf. Eurip., fr. 219 : θεούς τε τιμᾶν τούς τε θρέψαντας γονεῖς; Eschine, I, 28 : parents οὓς ἐξ ἴσου δεῖ τιμᾶν τοῖς θεοῖς; Plat., *Lois*, IV, 717 : γονέων δὲ μετὰ ταῦτα (après les honneurs à rendre aux Dieux et aux héros) τιμαὶ ζώντων, οἷς θέμις etc. (souvenir certain de la valeur primitive de ce dernier mot); XI, 930 E ; 931 E; 932 A : πᾶς δὴ τιμάτω πάσαις τιμαῖς ταῖς ἔννομοις (= « traditionnels ») τοὺς αὑτοῦ γεννήτορας.

(280) Τιμή réciproque, comme on peut s'y attendre : *Il.*, IX, 450-1 (Phénix parlant de son père) : ἀτιμάζεσκε δ' ἄκοιτιν, μητέρ' ἐμήν; *Od.*, VII, 67; XVIII, 161; *H. à Ap. P.*, 134-5, ἀτιμάζειν en parlant de Zeus à l'égard d'Hèra, « après qu'il l'a faite son épouse » ; Eurip., *Hél.*, 63-4 : τὸν πάλαι δ' ἐμὸν πόσιν τιμῶσα; *Médée*, 696 : Médée ἄτιμος de la part de son époux (cf. 20, 33, 438, 1354, etc.) ; *Alc.*, 373.

(281) Soph., *Œ. C.*, 1409, Polynice à ses sœurs : μή μ' ἀτιμάσητέ γε.

(282) Eurip., *Or.*, 484 (Ménélas, se justifiant de parler à Oreste parricide) : τιμητέος, puisque fils du frère. — Pour la généralité du principe, cf. le v. 486 :

que le fils possède une pareille τιμή, il n'y a rien là que de conforme à la conception primitive de la parenté : l'Erinys peut être au service des enfants tout comme des autres membres de la famille (284), et si cette notion n'apparaît pas chez Homère, il n'y a rien à en conclure contre son antiquité (285). — Le cas du gendre, mentionné par deux fois (*Il.*, IX, 142 et XIII, 176) (286) doit également retenir l'attention : chez Homère, les parents par affinité sont qualifiés de κήδιστοι après les parents par le sang (*Od.*, VIII, 583) et ordinairement de πηοί, par spécialisation d'un terme qui semble signifier à l'origine, et dans un sens très large, « parent » (287) ; et ce n'est pas seulement chez Homère qu'ils sont appelés à la vengeance du sang (cf. Glotz, *Solidarité*, p. 80), mais dans la loi de Dracon (l. 21-22, [Dém.], XLIII, 57 ; cf. *I. J. G.*, II, p. 15).

Nous dirons donc que, d'une façon générale, la τιμή, comme l' αἰδώς (288), se rapporte aux membres de la famille en tant que tels. Il y a là une pensée dont la racine plonge dans la Grèce primitive, dans la Grèce des γένη. Nous en trouvons déjà un

ἑλληνικόν τοι τὸν ὁμόθεν τιμᾶν ἀεί. — A l'intérieur de la *domus*, la τιμή est due par les esclaves à leur maître : *Od.*, XVI, 306-7 ; 317.

(283) *Il.*, IX, 142 (Agamemnon offre à Achille de le faire son gendre) : τίσω δέ μιν ἶσον Ὀρέστῃ ; XIII, 176 ; *Od.*, XIV, 203. Cf. Esch., *Suppl.*, 156-7 : τὸν τᾶς βοὸς παῖδ' ἀτιμάσας (Zeus) τὸν αὐτός ποτ' ἔκτισεν γόνῳ ; Soph., *OE.*, *C.*, 1273, 1278 ; *Ant.*, 572 : ὦ φίλταθ' Αἵμων, ὡς σ' ἀτιμάζει πάτηρ ; Eurip. *Or.*, 465 (Oreste, parlant de Tyndare et de Léda) : τιμῶντέ μ' οὐδὲν ἧσσον ἢ Διοσκόρω.

(284) [Hés.], *Théog.*, 472 ; Esch., *Ag.*, 1433 ; Eurip., *Médée*, 1389. — Pour l' Ἐρινύς correspondant à la τιμή de la femme à l'égard du mari et réciproquement, Soph., *El.*, 276 ; *Trach.*, 809 ; 895.

(285) Etant donné ce que nous entrevoyons de la famille primitive, et en présence d'un texte aussi ancien que la *Théogonie*, les dénégations de Rohde (*Paralipomena* in *Kl. Schr.*, II, p. 230) et de Rapp (art. Erinys dans le *Lexikon* de Roscher, I, 1, col. 1322) ne nous paraissent pas justifiées.

(286) Dans le second de ces exemples, Imbrios, le gendre de Priam, habite chez son beau-père : ναῖε δὲ παρ Πριάμῳ · ὁ δέ μιν τίεν ἶσα τέκεσσιν.

(287) D'un primitif **pasos*, à rapprocher du latin *paricida* : Fröhde in *Bezzenberger's Beiträge*, VIII, p. 164 ; cf. *R. E. G.*, XXII, p. 25.

(288) Voir Glotz, *Solidarité*, pp. 96-97, avec les références à Homère, à quoi l'on peut ajouter : Théognis, 399 : αἰδεῖσθαι... φίλους (cf. *Il.*, XXIV, III : αἰδῶ καὶ φιλότητα... φυλάσσων) ; Soph., *Aj.*, 506 ; Eurip., *Alc.*, 659 ; *Héracl.*, 6 : αἰδοῖ καὶ τὸ συγγενὲς σέβων ; *I. A.*, 839-40 (Clytemnestre à Achille) : πᾶσιν τόδ' ἐμπέφυκεν, αἰδεῖσθαι φίλους καινοὺς ὁρῶσι ; cf. 821 ; 833 (rapport avec θέμις) ; 848 ; Platon, *Rép.*, V, 465 B, etc. — Pour le rapport entre αἰδώς et τιμή (cf. Plat., *Rép.*, X, 595 B), voir Hirzel, *Eid*, p. 20, n. 3 ; sur l'étendue du domaine de l' αἰδώς (cf. *Il.*, IX, 640), *id.*, *ib.*, p. 22, n. 1.

indice dans un bon nombre d'exemples de la *Théogonie*, où l'on voit les τιμαί possédées ou réparties dans l'association des Dieux nettement conçue comme association familiale : exemples anciens, exemples qui manifestent la transposition d'une pensée assez lointaine, assez établie dans les consciences pour projeter un ordre humain en organisation divine.

Déjà dans *Il.*, XV, 189, Poseidôn, qui s'est qualifié l'ὁμότιμος de Zeus (v. 186), rappelle : τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς ; et dans *H. à Dém.*, 85-6 : ἀμφὶ δὲ τιμῇ ἔλλαχεν (Aidoneus), ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη. — [Hés.], *Théog.*, 73-4 ; 111 : ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο (les Dieux) καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο ; 393 (Zeus maintient les τιμαί en leur état) ; 396 : Zeus promet à tout Dieu qui n'aura pas été pourvu par Kronos, τιμῆς καὶ γέραων ἐπιδησέμεν, ᾗ θέμις ἐστίν ; 411-3 : τὴν (Hécate) περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε, πόρεν δὲ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. Les v. 426-7 et 448-9 indiquent un rapport, qui n'est pas autrement défini, entre l'étendue de la τιμή et le fait d'être ou non μουνογενής.

L'idée de τιμή avoisine ainsi parfois celle d'apanage ; de fait, pareils emplois du mot nous font penser à une institution qui fonctionne à l'époque du γένος et qui a dû en précipiter le déclin (289) : celle de l' « apportionnement » des fils, soit par les soins du père *imminente mortis periculo* (cf. Soph., *Trach.*, 155-163), soit sous la contrainte d'une situation spéciale (cf. *I. J. G.*, I, n° XVII, loi de Gortyne, col. IV, l. 23 et s. ; n° XI, charte de la colonie de Naupacte, l. 10 et s.) ; c'est du premier cas qu'il conviendrait de rapprocher la τιμή hésiodique. — En tout cas, même le *dominium* de la famille, objet du partage, peut être qualifié concrètement de τιμή : μεγάλαν προγόνων τιμάν δάσασθαι, dit Pindare (*P.*, IX, 148).

L'hypothèse se fortifie de plusieurs exemples notables qui d'eux-mêmes attestent la dérivation sémantique : le chef de la famille qui à son fils laisse un domaine matériel et moral, une propriété, des droits et des obligations religieuses, — des *sacra* — lui laisse par là même des τιμαί, les τιμαὶ πατρὸς ou τιμαὶ πατρῷοι (Pind., *O.*, VI, 57 et s. ; *N.*, X, 37 et s. ; Eurip., *Héracl.*, 309-10 ; 809-10 ; cf. Soph., *El.*, 71-2) ; l'individu qui appartient à un γένος illustre et qui participe de sa vertu est du même coup γενεᾷ τίμιος (Soph., *Ant.*, 947) ; les rapports de colonie à métropole qui furent d'abord compris sur le type de la morale familiale — nous l'avons vu par le mot τιμωρία, mot de la

(289) Sur cette institution, cf. Rabel, *Elterl. Teilung* dans la *Festschrift zur 49. Versamml. deutscher Philol. u. Schulm.*, Basel, 1907, pp. 529 et s. ; E. F. Bruck, *Schenk. auf den Todesfall im gr. u. röm. R.*, I, Breslau, 1909, pp. 8 et s.

même espèce — supposent une τιμή rendue par l'une à l'autre (290).

Et maintenant, pour interpréter, il n'y a guère qu'à confronter : les deux plans de la τιμή s'éclairent l'un l'autre ; τιμή divine et τιμή humaine — et nous ne disons ainsi que par besoin moderne d'abstraire et distinguer — attestent un même type de pensée : à savoir cette pensée religieuse concrète que nous avons lue souvent aux « origines » et qui s'affirme ici, d'une part, dans la notion spécialement religieuse des objets pénétrés de *mana* et conférant la τιμή, d'autre part, dans l'idée des choses familiales, de ce *dominium* foncier et religieux de la famille (291), dont la représentation plus ou moins consciente, mais active, entretient toute la force d'une expression comme τιμαὶ πατρῷοι. Et le rapport que nous marquons là en dénonce un autre plus profond : cette idée primitive d'efficace, de *virtus*, qui vit au cœur de la pensée religieuse, on comprend qu'impersonnelle, elle traduise la réalité même du groupe familial fortement intégré ; dès lors, considérée d'un point de vue spécialement humain, la τιμή n'est autre que la vertu du groupe, que le groupe communique aux siens : pensée qui s'exalte dans certains emplois où τιμή désigne une sorte d'apanage religieux possédé par le γένος (292). — C'est en ce sens qu'il faut faire une place centrale, dans l'analyse de la τιμή, à la notion bien attestée d'un « honneur » du clan (293) : et des relations récipro-

(290) Thuc., I, 38, 3. Ce qu'est cette τιμή, et quel en est le sens religieux, on le voit par un autre passage du même Thucydide (I, 25, 4), où est employé le terme voisin de γέρας, et où les Corinthiens précisent leur grief à l'endroit des Corcyréens : οὔτε γὰρ ἐν πανηγύρεσι ταῖς κοιναῖς διδόντες γέρα (cf. Michel, nº 72, loi concernant la colonie athénienne de Bréa, l. 11 et s., et *I. J. G.*, II, p. 187) οὔτε Κορινθίῳ ἀνδρὶ προκαταρχόμενοι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἀποικίαι.

(291) Cf. Hérod., IV, 145 : chassés par les Pélasges et venus à Sparte, les descendants des Argonautes se réclament auprès des Lacédémoniens d'une origine commune, δέεσθαι δὲ οἰκέειν ἅμα τούτοισι μοῖραν τε τιμέων μετέχοντες καὶ τῆς γῆς ἀπολαχόντες.

(292) Pind., *O.*, VI, 60 ; Eurip., *Hél.*, 13-15, transmission héréditaire de la fonction divinatoire, qualifiée de τιμαί ; Hérod., II, 65 : soin de chacun des animaux sacrés dévolu en particulier à certains Égyptiens, τῶν παῖς παρὰ πατρὸς ἐνδέκεται τὴν τιμήν ; Strabon, XIV, 1, 3 : καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους Ἀνδρόκλου ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινας τιμάς, en particulier καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Δημητρός.

(293) De là un point de vue quasi féodal — les ἑταῖροι étant considérés essentiellement comme des compagnons de guerre — dans des exemples comme : *Il.*,

ques qui unissent le groupe familial et l'individu — celui-ci soutenant la τιμή de celui-là et inversement — le *do ut des* de la τιμή religieuse est une image magnifiée.

Nous conclurons que la notion grecque de l' « honneur » a ses origines dans la primitive société familiale ; que c'est d'abord une notion religieuse, celle d'un *mana* particulier que, dans le γένος et par lui, les individus possèdent, qu'ils possèdent même les uns à l'égard des autres ; et qu'en définitive cette représentation ne fait que traduire, dans le seul langage que connaisse d'abord la pensée sociale, le sentiment que la valeur de l'individu émane de celle du groupe, parce que la personnalité même de cet individu tient par toutes les fibres à l'existence même de ce groupe. On conçoit, au demeurant, que cette pensée revête un aspect subjectif : comme le *mana* personnel n'existe que par la force et la vertu du γένος, de même celles-ci, reflétées dans la conscience de l'individu, lui confèrent une sécurité morale et lui communiquent le sentiment de sa dignité : l'homme de haute naissance bénéficie du haut honneur de sa famille (294), et il le sait bien ; à l'opposé, celui qui est « sans parents » est un misérable, un δειλός (295). La τιμή n'existe que pour qui a bons φίλοι, preux parents. En une formule éclatante, Pindare le dit (*N.*, X, 78) :

οἴχεται τιμὰ φίλων τατωμένῳ φωτί (296).

XVI, 90 ; 271 ; XVII, 92. au sujet des rapports entre Achille et les siens, chargés de soutenir sa τιμή.

(294) Cf. *Od.*, III, 123, Nestor reconnaissant en Télémaque le fils d'Ulysse : σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα ; pour la valeur de σέβας, cf. les autres emplois de la même expression (*Od.*, IV, 75 ; 142 ; VI, 161 ; VIII, 384) et voir *supra*, p. 230.

(295) Par ses différentes valeurs (cf. notamment Théognis, 393, et aussi *Od.*, VIII, 351), ce mot, comme tous ceux du même groupe ou comme les termes antithétiques (ἀγαθός, ἐσθλός, etc.), marque la synthèse entre les idées de gloire individuelle et de puissance familiale.

(296) Au mot φίλος, qui désigne la parenté dans le groupe familial le plus ancien, le mot τιμή est également associé dans Esch., *Ag.*, 1429 (ἀτίετον ἔτι σε χρὴ στερομέναν φίλων), Soph., *Aj.*, 1351 (ἀλλ' εὖ λέγουσι τοῖς φίλοις τιμὰς νέμειν), Eurip., *Médée*, 696 (ἀτίμοι δ' ἐσμὲν οἱ πρὸ τοῦ φίλοι, dit Médée abandonnée par Jason), etc. Cf., pour αἰδώς, n. 288.

IV

Si tel est le point de départ de la notion, comment et pourquoi la notion a-t-elle évolué ? C'est le double problème qui se pose maintenant.

Ce qui apparaît tout de suite, c'est un progrès dans le sens de la généralisation et de l'abstraction. La pensée est devenue plus générale, par la transposition qu'elle a subie : elle n'a plus eu pour objet les membres d'un groupe restreint et homogène comme est le γένος, mais ceux d'un groupe plus large et plus complexe comme est la cité ; — et elle est devenue plus abstraite en ce que la notion concrète de *mana*, qui en était le noyau, a fait place à une notion plus intellectuelle, qui va dans la direction, par moments, de notre idée « rationaliste » : celle de la dignité de l'individu.

Comment le cadre de la τιμή s'est transformé pour devenir, irrésistiblement là encore, celui de la cité ; comment, par suite, c'est la cité qui devient la source de la τιμή, nous le voyons dans deux séries de faits sémantiques. D'abord, on aperçoit que, dans la cité commençante, la τιμή parfois prend couleur aristocratique, et presque féodale : certains hommes se distinguent des autres par une naissance plus illustre, et leur τιμή, exclusive, atteste un privilège (297) ; ou bien, un « réactionnaire » comme Théognis (298) gémira d'assister à une transmutation des valeurs et de voir prostituer à des usages scandaleux la vraie τιμή, la traditionnelle, la familiale, celle qui marque le front des bien-nés. Mais rapprochés, ces

(297) Τιμή comme privilège de certaines familles : Pind., *I.*, III, 25 ; *N.*, X, 37-8 (πολύγνωτον γένος). — On sait qu'à Athènes, les thiases et les orgéons sont des familles mineures que la réforme de Clisthène a mises sur le même pied que les γένη proprement dits. Ce procès accompli, la continuité se marque entre la τιμή primitive, familiale, et la τιμή dérivée, civique : cf. Dém., XXIII, 24 : ἃ δ' (sc. τιμήν) οὐδ' ἡμῖν τοῖς γένεσι πολίταις ἐστίν.

(298) Théognis, 666 : καὶ τιμῆς καὶ κακὸς ὢν ἔλαχεν; 1110-2 : τίς κεν ταῦτ' ἀνέχοιτ' ἂν ἐσορῶν, τοὺς ἀγαθοὺς μὲν ἀτιμοτέρους, κακίους δὲ λαχόντας τιμῆς. Cf. l'emploi de τιμώμενος dans Soph., fr. 103 : « honneur » et richesses sont chose instable.

exemples laissent deviner un moment de transition : le dernier atteste le prestige et la force d'un groupe nouveau qui veut diffuser, démocratiser la τιμή. — Ensuite, on voit la cité — et c'est le second moment — soumettre impérieusement la τιμή à sa sphère d'influence ; mieux encore, la conférer : ce peut être toujours, au fond, un titre religieux que le titre à sa possession (299), mais le magistrat, par exemple, revêtu d'une éminente τιμή, la tient du « commun foyer » (Arist., *Pol.*, VIII, 8, 1322 b 26) (300), centre sensible de la cité, et par le vouloir de la cité. En même temps, on voit s'affirmer un « honneur » même de celle-ci (301), pendant avéré de l'ancienne τιμή du clan (302), et l'on voit se répartir les τιμαί entre les éléments constituants de la cité (303).

Le second procès est solidaire du premier : si l' « honneur » se « démocratise », et par le fait qu'il se démocratise, il cesse d'être conçu comme aussi étroitement spécifique, et la pensée religieuse qui en soutient la représentation devient, de concrète, relativement abstraite. Nous avons vu, dans les exemples du mot qui témoignent d'une pensée primitive, que la notion de τιμή contenait, presque analytiquement, l'idée d'un rite défini ou d'une chose particulière dont l'accomplissement ou la possession garantît à l'individu la vertu et la considération évoquées par le terme d' « honneur ». De ces exemples aux

(299) Par suite, on voit la règle s'exprimer spontanément, que ceux qui ont été « honorés » par leur tribu doivent faire une consécration : Michel, n° 725, l. 7 et s

(300) Sur la κοινὴ ἑστία, cf. notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 856 A. — Même titre religieux conféré par la cité dans Dém., XXI, 33 : περὶ πάντων οἷς ἂν ἡ πόλις τιν' ἄδειαν ἢ στεφανηφορίαν (cf. Lyc., *C. Léocr.*, 122) ἢ τινα τιμὴν δῷ (cf. Caillemer, art. Adeia dans le *Dict. des Ant.*, p. 67; M. Goldstaub, *de* Ἀδείας *notione et usu in iure publico attico*, Vratisl., 1888, p. 6 et s.).

(301) Par exemple Thuc., II, 63, 1 ; dans un sens abstrait chez Dém., V, 21; XVIII, 66; 97; le dernier exemple montre bien un changement dans le mode de pensée : les Athéniens ont accueilli les suppliants et les ont défendus « pour l'honneur »; une idée morale a succédé à la conception religieuse : jadis, on eût parlé de la τιμή de l'hôte ou du suppliant eux-mêmes (cf. *Od.*, XIV, 56; XXIII, 28; Soph., *Œ. C.*, 49; 1278, etc.), et le respect en eût été commandé par son caractère sacré et la menace d'une Erinys.

(302) Les vainqueurs dans les grands jeux n'augmentent pas seulement la gloire de leur famille, mais la τιμή de leur cité : Pind., *I.*, 1, 67 et s.; [Andoc.], IV, 32.

(303) Voir les textes cités n. 306.

exemples modernes, il y a évolution. Sans doute, l'individu qui appartient au γένος — encore est-il qu'il n'y appartient pas *naturellement* : il a été intégré, en quelque sorte initié par un acte de reconnaissance — bénéficie, par le fait même, d'une certaine τιμή ; et d'autre part, dans le régime de la cité, c'est encore la vertu d'une chose religieuse qui, souvent, confère la τιμή. Il n'en est pas moins vrai que celle-ci tend à être conçue davantage comme immédiatement donnée avec le citoyen, avec l'*homo civis*, être beaucoup plus abstrait que le γεννήτης; et qu'ayant commencé par être, comme le droit en général, extérieure, elle est de plus en plus pensée comme interne. Ainsi s'explique le sens plus ou moins abstrait que prend le mot dans certains emplois de l'époque classique (304), celui d'une valeur essentiellement attachée à l'individu. Aussi bien, la τιμή, comme « honneur » éminent, au lieu d'être dérivée de la seule naissance, a maintenant différentes sources, la richesse en particulier (305) : la révolution morale, en faisant perdre à l'εὐγένεια son prestige exclusif, a rendu possible une pensée plus détachée du concret, plus intellectuelle. Le sentiment de la société y est certes toujours présent, et même plus défini que jamais; mais d'une société plus multiple, dont l'idée par suite est plus conceptuelle : la division du travail y a déjà fait son œuvre, et le terme τιμαί, fort remarquablement, en vient à évoquer la *fonction* sociale dévolue à chacune des classes, ou même à un ordre de métiers (306).

(304) Arist., *Pol.*, VIII, 3, 1302 b 10 et s. ; *Probl.*, XXIX, 1. Cf. Thucyd., III, 42, 5. — L'idée même de la « considération » est une idée abstraite : Dém., XVIII, 209 et 316 (la τιμή émane des Athéniens assemblés ; association avec φιλανθρωπία); XXIII, 197 : πολὺ μείζων τιμὴ τῆς χαλκῆς εἰκόνος τὸ καλῶν κἀγαθῶν κέκρισθαι πρῶτον; Platon, *Phèdre*, 253 D ; Arist., *Eth. Nic.*, IV, 7, 1123 b 20 ; V, 10, 1134 b 6, etc.

(305) Théognis, cf. n. 298; Platon, *Banq.*, 216 D-E; Arist., *Eth. Nic*, IV, 8, 1124 a 25 et s.

(306) Dans plusieurs exemples caractéristiques de Platon : *Rép.*, III, 415 B-C : les hommes de la classe des magistrats ont une obligation impérieuse, à savoir, ἐάν τε σφέτερος ἔκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, ... τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὤσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργούς ; IV, 434 A : τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργάζεσθαι, ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τἀλλήλων ἢ τιμάς.... ; 434 A-B : si un homme que sa « nature » confine dans la troisième classe se mêle des affaires de la seconde, ou qu'un « guerrier » veuille faire office de

V

A cette transformation, quelle cause assigner? Ce qui revient à dire : pourquoi le passage du régime des γένη au régime de la cité s'est-il opéré de telle sorte que la notion de la τιμή ait pu subir une transposition corrélative, celle que nous venons de définir?

Cette notion d'origine familiale et religieuse, on peut apercevoir qu'elle a eu dans les débuts de la cité un usage bien notable. Nous avons déjà fait allusion à l'apanage religieux que possèdent certaines grandes familles et que désigne le mot τιμή : or, pour comprendre la dérivation qui s'est faite d'une telle idée, il faut se reporter à la phase sociale qui a précédé et préparé la cité.

Il y a une véritable intuition historique comme le dit Hirzel (*Themis*, p. 369), et le souvenir de traditions irrécusables (680 B) dans le tableau de l'humanité primitive que retrace Platon dans la première partie du livre III des *Lois* : nous y voyons que chaque famille avait ses πάτριοι νόμοι (680 A ; 681 C), que ces νόμοι se rapportaient notamment au culte (681 B), et que de leur synthèse a résulté la loi commune (681 C). Il est à remarquer que l'idée de τιμή apparaît quelquefois en relation avec celle de « partage » (Hérod., IV, 145 ; Apollod., III, 14, 178) (307) par où s'exprime volontiers la notion primitive du νόμος, comme répondant à la distribution des γένη sur la surface du territoire (308) ; on relèvera aussi, comme notable, l'expression visiblement consacrée, encore que l'usage ait dû lui enlever sa valeur première, de τιμὰς νέμειν (Esch., *Eum.*, 624 ; Soph., *Aj.*, 1351 ; *Phil.*, 1062 ; Platon, *Lois*, I, 632 B ; III, 696 A). Il y a là toute une pensée qui semble répondre au moment de transition où la cité se constitue, et où la synthèse commençante entre les γένη fait apparaître les τιμαί — en principe, propriété de la famille — comme « réparties » à l'intérieur du groupe nouveau. Le souvenir d'un pareil état semble se conserver dans la tradition (Apollod., III, 14, 178) suivant laquelle les Dieux, sous le règne de Cécrops, décidèrent de prendre possession des

« conseiller », καὶ τὰ ἀλλήλων οὗτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς ... (cf. *Lois*, I, 631 C-D). Confronté avec les autres exemples, il est évident que le premier ne peut pas être pris dans un sens ironique.

(307) Cf. chap. prélim., p. 6 ; voir aussi 1re partie, chap. I, § IV et § IX.

(308) Voir chap. prélim., *l. c.* ; cf. Thucyd., II, 15, 2 : νεμομένους τὰ αὑτῶν ἑκάστους.

diverses « villes » où chacun devait être honoré : les πόλεις (309) dont il est ici question sont autant de centres de γένη (310), lesquels γένη ont laissé leur trace dans les noms « patronymiques » de dèmes (311).

Sur la synthèse religieuse qu'il est permis de reconstituer, l'ouvrage de Töppfer, *Attische Genealogie*, est riche de suggestions : la spécificité des cultes patrimoniaux à l'origine se traduit dans l'exclusion des Eupatrides du culte des Σεμναί; l'association de plusieurs γένη dans la vie religieuse se marque dans le rôle secondaire qui est dévolu à certaines familles pour l'exercice d'un culte où le rôle éminent est tenu par une autre — les Thaulonides dans les Dipolies, les Hèsychides dans le service des Σεμναί, les Kèrykes à côté des Eumolpides ; l'extension à toute la cité d'un culte patrimonial a pour type celle du culte de Zeus Herkeios, telle qu'on peut la conjecturer d'après la formule de serment des archontes. Et Aristote (*Pol.*, VI, 4, 1319 b 24 sq.) précise le sens de la réforme de Clisthène lorsqu'il parle de la fusion des cultes particuliers dans un petit nombre de cultes publics (312). Au demeurant, il est bien certain qu'une pareille évolution a exigé des siècles : c'est le nom de Thésée qui, au point de départ, la symbolisait ; et si Thucydide, par intellectualisme, accentue le côté politique dans le tableau des origines de la cité (II, 15), celui-ci ne s'en éclaire pas moins par l'indication qu'il nous y donne au sujet des πρυτανεῖα primitifs qui sont des centres religieux, des « foyers » — et par les explications dont il le fait suivre en rappelant les nombreux sanctuaires qui sont groupés auprès de l'Acropole.

Dans la cité, les anciens γένη ont importé et enseigné leur culte. De là le rôle des exégètes, « interprètes » du droit religieux et dépositaires de πάτρια familiaux (Michel, n° 71 ; l. 4, 25, 34 ; Cicéron, *ad Att.*, I, 9, 2, cf. [Lys.], VI, 10 ; Athénée, IX, p. 410 A ; Timée, *Lex. Platon.*, *s. v.* ἐξηγηταί, etc.) ; d'autant que la première notion pourrait bien être celle d' « introduction » plutôt que d' « explication » : les exégètes « font entrer » la tradition de leur γένος dans la religion de la cité, d'où la forme ἐσηγεῖσθαι qui paraît attestée dans Michel, n° 71, l. 36-7 (καθότι ἂν Εὐμολπίδαι [ἐσε]γέ[σο]νται) (313).

(309) Cf. Thucyd., II, 15 : ἐπὶ γὰρ Κέκροπος καὶ τῶν πρώτων βασιλέων ἡ Ἀττικὴ ... κατὰ πόλεις ὠκεῖτο ; Apollod., *l. c.* : ἐπὶ τούτου (Cécrops), φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἕκαστος.

(310) Cf. Francotte, *La Polis grecque*, p. 44.

(311) J. Töppfer, *o. l.*, pp. 315-316.

(312) *Id.*, pp. 1-2, 6, 7 et s., 158 et s., 170 et s., 176, etc. Cf. H. Schenkl in *Wiener Stud.*, IV, p. 52 ; H. Usener, *Götternamen*, pp. 265-266.

(313) Sic Foucart in *B. C. H.*, IV, p. 239, suivi par Michel ; L. Ziehen, *Leges Sacrae*, I, n° 4, voulant conserver la forme ordinaire, est réduit à lire [ἐχσηε-γῶ]νται ; Kirchhoff, *I. G.*, I, *Suppl.*, n° 27 b, p. 59, et A. Mommsen, *Feste d. Stadt Ath.*, p. 268, n. 2, [ἐχσεγῶ]νται, soit six lettres au lieu de sept dans une inscription στοιχηδόν ; d'ailleurs, l'aoriste avec ἄν est plus attendu, et justifie la lecture de Foucart. — Cf. Hérod., II, 49, où sont rapprochés ἐξηγεῖσθαι et ἐσηγεῖσθαι ; Critias, fragm. de *Sisyphe* (Diels, *Vorsokrat.*, II ², 1, pp. 620 sq.), V, 16 et 25 ; Michel, n° 480, l. 4-5 : καθότι Σκίρ[ιδα]ι ἐξηγούμενοι εἰσφέρουσι.

En résumé, au moment où les γένη se fondent dans un groupe nouveau, ils apportent avec eux leur contingent de rites et de culte, qui est proprement leur τιμή. Et derrière les traditions, on entrevoit toute une vie religieuse particulariste que la cité s'est intégrée en la centralisant (314). Elle a accepté les cultes familiaux : mais en les soumettant à son empire et dans une certaine mesure à sa réglementation. Les τιμαί correspondantes n'ont pas cessé d'être la propriété de certains γένη (315), — Clisthène la leur maintient (Arist., Ἀθ. Πολ., XXI, 6) : mais sur cette propriété s'est étendu le droit éminent d'un groupe supérieur. On voit très bien dans un récit d'Hérodote, VII, 153, comment le privilège religieux d'une famille — dont le principe est rapporté à la possession exclusive d'objets sacrés — se perpétue dans la cité et au service de la cité, comme γέρας héréditaire. Récit symbolique : le droit de la πόλις s'affirme général, d'abord parce que les cultes de la cité, plus complexes, peuvent associer le ministère de plusieurs familles, mais surtout parce que la possession des τιμαί fut regardée comme une sorte de concession de la cité (316) et qu'à ce titre, celle-ci put introduire dans les cultes patrimoniaux ou choisir dans les familles privilégiées ses fonctionnaires à elle (317). Ainsi dut se faire cette synthèse religieuse

(314) Ce mouvement de centralisation (cf. Thuc., II, 15, 4) se marque après coup dans le fait que certaines divinités ont leur culte en différents endroits, hors d'Athènes et dans Athènes même : ainsi les Σεμναί, à Colone et sur l'Aréopage, le culte étant identique (cf. Rapp, art. Erinys dans le *Lexikon* de Roscher, I, 1, col. 1331-2). — Rapprocher le cas des « labourages sacrés » qui ont lieu à la fois à Skiros, dans la plaine de Rharia, et enfin auprès de l'Acropole (Plut., *Praec. conj.*, XLII, p. 144; Paus., I, 38, 6 ; Chr. Petersen in *Arch. Zeit.*, 1852, pp. 410 et s.) ; le grain provenant de ce dernier était destiné au culte d'*Athènè* (Plut., *Sylla*, XIII). — Sur cette centralisation religieuse en général, cf. Paus., I, 26, 6.

(315) C'est peut-être ainsi qu'il faut entendre le mot τιμαί dans Hérod., I, 59 : ἔνθα δὴ ὁ Πεισίστρατος ἦρχε Ἀθηναίων, οὔτε τιμὰς τὰς ἐούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας.

(316) D'où le droit de retirer les τιμαί : cf. Hérod., VI, 66 : Περιάλλα ἡ πρόμαντις ἐπαύσθη τῆς τιμῆς.

(317) Une partie des exegètes des Eumolpides sont nommés par le peuple, quoique pris obligatoirement dans la famille (cf. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis* [*Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, IV, 3], p. 13). Les épimélètes du culte des déesses d'Eleusis sont nommés par le peuple : un parmi les Eumolpides, un parmi les Kèrykes, et deux parmi tous les citoyens (Arist., Ἀθ. Πολ., LVII, 1).

que fut essentiellement l'intégration de la cité où commence à naître l'individu. D'où pourrait dériver, sinon d'une source religieuse, d'un fonds d'efficace religieuse, la τιμή qui se répartira maintenant entre tous les citoyens ? — mais qui, par excellence, possède une vertu religieuse, sinon les γένη de divine descendance ? — Antinomie qui s'est résolue : les familles illustres ont gardé, en un sens, leur τιμή ; mais elles ne l'ont gardée qu'en la donnant ; et comme tous participent aux cultes qu'elles ont introduits, entre tous aussi la τιμή se diffuse.

VI

Aussi bien, entre le moment de la famille indépendante et celui de la cité souveraine, la continuité est plus profonde encore qu'il ne l'a paru jusqu'ici. Les anciennes valeurs se conservent, et, en un sens, la pensée qu'avaient élaborée les premiers âges, est bien restée, après la dissolution même du γένος, l'assise profonde de la morale.

La famille au sens étroit, l'οἶκος, est la continuation manifeste de la famille au sens large, de la famille primitive : même, elle ne laisse pas d'en prolonger la mentalité.

Le mot οἶκος est apparenté à plusieurs termes des langues indo-européennes, et notamment au latin *vicus*; à l'origine, il désigne la « grande famille » (cf. Meillet, *Introd. à l'ét. comp. des langues i. e.*,[2] p. 356). Mais à l'époque classique, l'extension s'en est réduite en même temps que celle de la famille elle-même : οἶκος représente alors un groupe étroit, par opposition à γένος (Beauchet, *Dr. pr. de la rép. ath.*, I, p. 20). Sans doute, il conserve encore le souvenir de son passé, et par exemple le terme d'οἰκεῖος désigne tout « proche » qui possède une vocation héréditaire (ἀγχιστεία), qui appartient virtuellement, en quelque sorte, à l'οἶκος du *de cujus* ([Dém.], XLIV, 2; 13; XLVIII, 4, etc.); mais l'οἶκος est proprement la *domus* du père, de la mère et des enfants : en l'absence d'enfants, il serait « déserté », et c'est à quoi remédie l'adoption (ἵνα μὴ ἐξερημωθῇ ὁ οἶκος : [Dém.], XLIII, 11); (318) de là l'emploi du terme pour désigner la fortune des orphelins dans l'expression μίσθωσις οἴκου (Dém., XXXVIII, 1, etc.; cf. Harpocration, *s. v.* ἀποτιμηταί). En définitive, l'οἶκος, c'est l'unité sociale (cf. [Dém.], XLII, 23 : δύ' οἴκων λητουργούντων).

(318) Cf. l'expression δόμον ὀρφανὸν λείπειν dans Eurip., *Alc.* 656-7 : δόμος, comme οἶκος, a d'abord eu un sens étendu.

La continuation même du mot a une profonde raison d'être. Ce groupe étroit, dont l'unité se reconnaît encore au fait d'un habitat commun ([Dém.]), XL, 11; 13; 14), hérite de la moralité du γένος : il correspond à la première catégorie de parents définie par la loi de Dracon, § 2, comme ayant droit de faire αἴδεσις avec le meurtrier, à la condition d'un accord unanime qui est le souvenir certain de l'état primitif; le « maintien de la maison » est l'objet d'un sentiment religieux (Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, II, p. 48) qui ne se manifeste pas seulement en général, par cette préoccupation des *sacra* que nous voyons si vive dans un plaidoyer comme le *Contre Macartatos*, mais aussi par l'impossibilité morale, pour un débiteur, de libérer les siens de la dette en les donnant en adoption dans une famille étrangère (Glotz, *Solidarité*, p. 543; Demisch, *die Schuldenerbfolge im att. R.*, p. 53).

Si, plus menue et désormais intégrée à un groupe supérieur, la famille subit la souveraineté de celui-ci, elle n'en conserve pas moins son individualité propre. Or la réglementation que lui impose la cité, il est bien notable qu'elle vise pour une large part, et dès la législation solonienne, la protection même des membres de l'οἶκος en tant que tels (319). Il est bien notable aussi que l'atteinte à ces derniers soit dénommée, d'une façon générale et presque techniquement, du terme d'ὕβρις.

En dehors d'exemples déjà significatifs comme Eurip., *Ion*, 810, [Andoc.], IV, 13 (cf. Eurip., *Médée*, 1366), nous relèverons particulièrement : Lys., XXXII, 10 : ὑβρισμένους ὑφ' ὧν ἥκιστα ἐχρῆν (orphelins « maltraités » par leurs tuteurs); Isée, III, 45-6 : ὑβριζομένην, correspond à εἰσαγγέλλειν et à κακοῦσθαι, comme fondant l'action κακώσεως contre un parent; [Dém.], XLIII, 75, loi : ἐὰν δέ τις ὑβρίζῃ.... (ὕβρις contre les orphelins, épiclères et veuves) (320); XXI, 10, loi sur l'ὕβρις en général, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα, cf. Esch., I, 15; Plat., *Phédon*, 114 A : οὓς ὕβρισαν, correspond à 113 E, mauvais traitements à l'égard des parents; *Lois*, X, 885 A, ὕβρις spéciale perpétrée contre les parents; XI, 927 B et 927 D, ὑβρίζειν à propos des tuteurs contre les orphelins. Dans tout cela, il s'agit d'ὕβρεις particulières ou plus sévèrement réprouvées que dans les cas ordinaires : chez Isée, III, 45-6, l'ὕβρις consiste dans la modicité inadmissible de la dot (rapprocher la loi citée dans [Dém.], XLIII, 54); chez Platon, *Lois*, X, 885 A, l'ὕβρις est distincte des coups, dont il est traité à un autre endroit, IX, 880 E sq.;

(319) Voir 1re partie, p. 82.

(320) C'est à cette pensée de défense familiale que nous rapporterions l'extension, d'ailleurs exceptionnelle, de la γραφὴ ὕβρεως au cas Apollodore contre Phormion, [Dém.], XLV, 4 (l'ὕβρις de Phormion aurait consisté en ce que, simple affranchi, il avait épousé la femme de son patron : d'où la réaction de la famille).

elle se confond avec la κάκωσις γονέων qui désigne, dans la terminologie platonicienne, le manque d'égards (XI, 932 A) ; d'autre part, nous voyons dans la vie du droit que l'ὕβρις vis-à-vis des mineurs de condition libre est sentie comme plus intolérable (321).

Les sentiments que la famille éprouve normalement à l'égard de ses membres, les sentiments dont la famille est le foyer, rayonnent sympathiquement autour d'elle, sur toute l'étendue de la cité. La τιμή des orphelins et autres — car si le terme ne se conserve plus, la pensée se continue (322), comme antithèse de l'ὕβρις — cette τιμή est l'objet d'une religion inquiète.

Par quoi la cité atteste le rapport d'interdépendance qui l'unit à la famille : elle veut que celle-ci subsiste, comme étant sa condition à elle. Et sans doute, l'expérience grecque est ici particulière, la cité succédant directement à la famille et retenant beaucoup d'elle dans sa propre constitution : mais par là, elle nous offre à l'état de grossissement un phénomène général, devenu pour une part moins conscient. Dans des conditions analogues à la fois et profondément différentes, n'est-ce pas une pensée du même ordre que tendent à universaliser certaines innovations, timides parfois, du droit contemporain ? En dépit de la « désagrégation » apparente de la famille, nous voyons cette vérité se déclarer, que l'individu et les siens sont unis par un lien nécessaire et que la protection de l'un implique celle des autres ; cependant qu'en intervenant de plus en plus dans la vie de la famille, l'État ne fait que définir, à la charge de tels membres et en faveur de tels autres, les devoirs que reconnaît ou pressent une moralité diffuse.

En regard de l'acception générale du terme ὕβρις, et parallèle à cette acception, l'emploi spécial méritait de fixer l'attention ; et en attestant de la façon la plus concrète la continuité efficace entre une société primitive et une société déjà avancée, entre une pensée primitive et une pensée rationnelle, l'expérience

(321) Sur cette variété de l'ὕβρις, cf. *supra*, p. 195 et n. 29.

(322) Le terme même paraît sous-entendu dans τιμωρεῖν (τιμή et τιμωρεῖν s'évoquant l'un l'autre dans l'usage courant : Hérod., I, 115), chez Arist., Ἀθ. Πολ., IX, 1 : ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων, à propos de l'institution des γραφαί qui, de fait, ont dû avoir pour objet primitif la protection des membres de l'οἶκος : cf. Appendice II.

grecque est susceptible d'une interprétation qui se traduirait ainsi : du clan, dont elles dérivent, les sociétés humaines semblent avoir conservé en l'adaptant un souvenir lointain et impérieux ; c'est dans le cercle de la famille que se situe d'abord l'idée d'une valeur de l'individu, source de respect religieux.

TROISIÈME PARTIE

LA REPRÉSENTATION DU DÉLINQUANT

CHAPITRE PREMIER

COMMENT LA NOTION DE RESPONSABILITÉ SE TRANSFORME

Parallèle au mouvement de pensée que nous venons de définir, en voici un autre : l'idée de la volonté individuelle comme principe du délit se dégage et s'affirme, la représentation du délinquant se constitue pour elle-même. A l'étude de ce progrès la sémantique de plusieurs mots se prête avec richesse : tantôt ils gardent, même à une époque récente, le dépôt d'anciennes notions qu'à travers eux il est permis de déchiffrer — car, dans la langue courante, dans le parler non technique, l'histoire des mots retarde à certains égards sur l'histoire des institutions et de la pensée qui les alimente — tantôt ils découvrent le mécanisme mental qui produit les notions nouvelles de la responsabilité, et ils en permettent l'interprétation.

Nous étudierons successivement : comment s'élimine la notion primitive de délit objectif ; comment se fait la distinction du volontaire et de l'involontaire ; comment se constitue une psychologie du délinquant.

Comme nous l'avons déjà indiqué, plusieurs désignations primitives du délit retiennent la double idée d'une souillure du

criminel et de la responsabilité collective du γένος. On pourrait se demander comment disparaissent ces deux représentations connexes : ce n'est pourtant pas le biais par où il convient de prendre l'étude; dans l'état de nos documents, et en raison de leur âge sans doute, ces notions-là — que nous retrouverons chemin faisant et comme sous forme d'allusions — sont en quelque sorte extérieures : détachée de ses conditions originelles, prolongeant la mentalité du γένος dans un moment où le γένος se dissout ou s'est dissous, la pensée retient essentiellement ce qui, de cette mentalité, pouvait garder un aspect général et un contenu proprement moral : la notion de délit *objectif*. Montrer comment celle-ci s'élimine au profit de la représentation spéciale d'un *sujet* du délit, c'est ce que nous nous proposons ici. Un terme nous y servira : ἁμαρτάνειν.

On ne lui a jamais prêté, semble-t-il, toute l'attention qu'il mérite. On sait bien qu'il signifie se tromper, être égaré, commettre une faute plus ou moins involontaire, commettre un délit, commettre une faute morale : mais puisque ces valeurs coexistent, il y a là déjà un problème, et on passe à côté ; et puis, on paraît oublier la fréquence de ses emplois et sa longue histoire : en sus d' ἀδικεῖν — et moins technique si l'on veut, mais tout aussi usité dans le même sens — il se maintient jusqu'à la fin du ve siècle en bonne posture (1) (chez Thucydide, chez Andocide); dans la première moitié du ive, on voit cet emploi décliner, mais lentement (2) : un Lysias, un Isocrate lui font encore une grande place; chez la dernière génération des orateurs, ἁμαρτάνειν comme désignation du délit tend à disparaître au bénéfice, définitivement, de ἀδικεῖν : mais les autres emplois continuent d'en être vivants et multiples.

(1) Chez Andocide, nous relevons : de ἁμαρτάνειν et ἐξαμαρτάνειν au sens de *delinquere*, 23 exemples ; de ἁμάρτημα et ἁμαρτία, 7; en revanche, 12 de ἀδικεῖν, 1 de ἀδικία, aucun de ἀδίκημα. En matière de délit proprement dit, Thucydide use au moins aussi volontiers de ἁμαρτάνειν (notamment II, 53, 4 ; III, 45, 1; 3) que de ἀδικεῖν (I, 32, 3 ; III, 45, 3) qu'il emploie par ailleurs pour désigner le délit purement privé (I, 95, 5) ou les « injustices » de cité à cité (cf. 1re partie, n. 78).

(2) Sur cette évolution, voir plus loin, § 5.

I

De son évolution, on peut donner une vue d'ensemble. Le sens courant, *errare*, nous renseigne comme il faut, pour le moment, sur la valeur primitive. Commettre un crime, s'est « se tromper » : mais « se tromper » en un sens très fort ; le mot se réfère à une notion que nous avons déjà aperçue, celle d'égarement de l'esprit, d'aveuglement ; le criminel est la proie d'un délire ; et c'est le sens de *demens* qui s'associe naturellement à l'adjectif ἁμαρτίνοος (3). L'ἁμαρτία est par excellence la maladie de l'esprit (4). Rapportée au mot ἁμαρτάνειν, la représentation traditionnelle de la « folie » apparaît de façon typique dans un fragment de tragédie (ap. Lyc., *C. Léocr.*, 92 = Fr. Tr. Gr., *adesp.*, n° 296) : quand la colère des Dieux s'appesantit sur un homme, elle commence par lui enlever le sens, εἰς δὲ τὴν χεῖρω τρέπει γνώμην, ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει. Dans ces conditions, ce n'est pas la pleine volonté du sujet, ce n'est pas l'individu en tant que tel, qui est le facteur du délit : le délit existe en dehors de lui, le délit est objectif.

Le sens se transforme suivant deux directions qui marquent le progrès de la notion de responsabilité. D'une part, le terme s'est imprégné de l'idée d'intention : celui-là est coupable, ἁμαρτών, qui a commis en le voulant commettre un acte criminel ; celui-là ne l'est pas, οὐχ ἁμαρτών, dont le crime est involontaire, ou dont la volonté a été dominée, ou qui n'est que cause intermédiaire (5), au-delà de laquelle il faut remonter à

(3) [Hés.], *Théog.*, 512 : ἁμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα, et surtout Esch., *Suppl.*, 540-2 : Ἰὼ οἴστρῳ ἐρεσσομένα φεύγει ἁμαρτίνοος. Le sens de *demens* est trop fort, semble-t-il, pour pouvoir être dérivé immédiatement de la notion simple de *errare* : c'est l'idée de la « folie » du crime, de l'ἀτασθαλία, qui l'a suscité.

(4) Esch., *Suppl.*, 915 : πόλλ' ἁμαρτὼν οὐδὲν ὤρθωσας φρενί ; *Ag.*, 502 : φρενῶν... ἁμαρτίαν ; Soph., *Ant.*, 1261 : φρενῶν δυσφρόνων ἁμαρτήματα, etc. ; encore dans Platon, *Rép.*, II, 379 C-D ; *Phèdre*, 243 A sq., etc. ; l'idée d' « ignorance » qui prolonge encore à l'époque classique la notion du délit objectif (cf. n. 154 et 226) n'est pas purement négative (cf. notamment Platon, *Lois*, IX, 881 B, δογμάτων répondant à οἶστρος).

(5) Notamment dans les exemples d'Euripide, *Or.*, 76 ; 596 ; *Bacch.*, 29 : ἀναφέρειν, dans le premier et le troisième, est un terme plus ou moins juridique (cf. Ant., V, 88 ; Platon, *Lois*, IX, 864 D).

une cause véritablement efficiente. En sorte que le verbe ou les substantifs ont pu désigner la même chose qu' ἀδικεῖν : le délit volontaire qui est l'objet d'une poursuite dans le régime de la cité. Quant à la matière même de cet ἁμάρτημα, l'évolution se dessine assez nettement : dans la première génération des orateurs, le mot n'est guère usité qu'au sens de délit contre la cité ou les Dieux ; Antiphon l'emploie (III, β, 10 par exemple) pour le meurtre, mais l'homicide, en un sens, — par la préoccupation de la souillure que cet orateur réveille si souvent dans l'esprit des juges — n'est pas un délit privé (6). C'est seulement dans la seconde moitié du IVe siècle que, banalisé, le terme s'applique aux délits vulgaires (7). — En même temps, ἁμαρτάνειν prenait aussi le sens de faute morale, non réprimée par le droit criminel, mais engageant également la pleine responsabilité de l'auteur.

D'autre part, la notion de l'involontaire, qui se trouvait, si l'on veut, en germe dans ἁμαρτάνω, a fructifié : le mot est appliqué à la « faute » plus ou moins excusable, à celle qui ne suppose que partiellement ou point du tout la volonté consciente de l'individu.

Ne retenant ici que les exemples touchant de plus ou moins près au droit, nous citerons : Thuc., I, 69, 6 : αἰτία μὲν γὰρ φίλων ἀνδρῶν ἐστιν ἁμαρτανόντων, κατηγορία δὲ ἐχθρῶν ἀδικησάντων ; IV, 98, 6 : τῶν ἀκουσίων ἁμαρτημάτων, opposé à παρανομίαν ; Ant., V, 91 : ἁμάρτημα opposé à παρανομίαν ; Ant., V, 91 : ἁμάρτημα opposé à ἀσέβημα ; 92 : τὰ μὲν ἀκούσια τῶν ἁμαρτημάτων ; Lys., XXXI, 10 : διὰ τὸ ἡγεῖσθαι ἄκοντας αὐτοὺς ἁμαρτάνειν ; Dém., XVIII, 274 : ἀδικεῖ τις ἑκών... ἐξήμαρτέ τις ἄκων ; Dinarque, *C. Dém.*, 57 : il est question de délinquants qui furent acquittés parce que la peine légale était jugée plus forte τῆς ὑπὸ τῶν κρινομένων γεγενημένης ἁμαρτίας ; 60 : ἁμαρτημάτων, opposé à ἀδικήμασι, le premier désignant les délits dont Démosthène invoque l'analogie et qui donnèrent lieu à acquittement, le second s'appliquant aux méfaits de Démosthène lui-même ; on

(6) Dans bien des cas, du reste, ἁμαρτάνειν, chez Antiphon, renferme plus que la pure idée du délit, et l'on ne saurait dire alors qu'il soit en matière de meurtre le simple équivalent de ἀδικεῖν : I, 27 ; IV, γ, 4 ; δ, 5 ; V, 8 ; 92 ; VI, 1.

(7) [Dém.], LII, 15 ; LIV, 6 : τοῖς ἁμαρτηθεῖσιν en parlant de coups dans une affaire d'αἰκία ; LV, 22, dans une affaire d'écoulement des eaux. Encore faut-il remarquer que, dans les deux premiers de ces exemples, le mot veut avoir un certain accent pathétique, et que dans le troisième, c'est l'idée de *culpa*, l'idée juridique de la faute qui commence à se préciser.

pourra ajouter Soph., *Trach.*, 1123, ἥμαρτεν οὐχ ἑκουσία en parlant de Déjanire, et on notera l'emploi général du mot dans le principe formulé par Xénophon, *Cyrop.*, III, 1, 38 : ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντα ἀκούσια ταῦτ' ἔγωγε νομίζω. L'analyse de tous ces cas montre que ἁμαρτάνειν n'implique pas logiquement, même au IVe siècle, l'idée de l'excuse, de la circonstance atténuante ou de l'involontaire ; mais il y a dans le mot certaine tendance sentimentale qui le fait spontanément appeler par l'expression d' ἀκούσιον en particulier. Aussi bien, les exemples sont certains, mais pas très nombreux : tels orateurs de la dernière génération — Eschine, Lycurgue — n'emploient jamais les termes de cette famille qu'en y joignant l'idée d'intention mauvaise et pleinement répréhensible. Un des cas les plus nets est tardif : il est de Philippidès (donc du IIIe siècle : cf. Michel, nº 126), *Fab. inc.*, fr. 4, où ἁμαρτάνειν signifie la faute excusable par antithèse à l' ὕβρις : on peut mesurer par là tout le progrès du mot, les deux notions ainsi opposées étant d'abord confondues dans celle d' ἄτη, d' ἀτασθαλία.

Finalement, mais assez tard, le mot exprime la notion définie et quasi technique du délit involontaire qui comporte la *faute* au sens juridique, mais non point l'intention délictuelle, et qui se distingue ainsi de l' ἀδίκημα, délit intentionnel, et de l' ἀτύχημα, accident totalement indépendant de la volonté : c'est seulement chez Aristote que cette dernière analyse devient explicite.

La théorie aristotélicienne est formulée *Eth. Nic.*, VI, 10, 1135 b 11 et s. : « On distingue, dans les relations sociales, trois espèces de dommages (βλάβαι) : il y a d'une part les ἁμαρτήματα commis avec ignorance, lorsqu'on ne savait pas à l'avance la victime, la nature, l'instrument ou le pourquoi de l'acte » (par exemple, on ne voulait pas frapper ; ou on le voulait, mais avec autre chose ; ou on a blessé en voulant piquer, etc.) ; « lorsque le dommage a été causé contre toute prévision raisonnable, il y a accident (ἀτύχημα) ; lorsqu'il pouvait être prévu, mais qu'il a été causé sans mauvaise volonté, il y a faute (ἁμάρτημα) ; car lorsque le principe de l'ignorance est dans le sujet même, celui-ci commet une faute ; quand il est hors de lui, il n'est que malheureux ». En second lieu, il y a les actes commis sciemment, mais sans préméditation (ἀδικήματα) : ceux-là procèdent de la colère et d'autres passions, ou nécessaires ou conformes à la nature humaine. En troisième lieu, les actes commis à la suite d'un choix raisonné et qui font dire de leur auteur qu'il est pleinement ἄδικος. — Le caractère de *théorie*, et de théorie plutôt morale que juridique, ressort assez de la distinction entre la seconde et la troisième espèce : distinction qui ne laisse pas d'être influencée par le droit, mais qui, aussi bien, altère la pensée du droit ; nous verrons même que, pour celle-ci, la

seconde espèce pouvait à l'occasion confluer avec la première. En tout cas, pour Aristote, il y a un ἁμάρτημα au sens large qui se subdivise en ἁμάρτημα au sens étroit et ἀτύχημα (8). C'est au second sens que le mot est pris, et relativement à la théorie du droit, dans *Rhét.*, I, 13, 1374 b 5 sq. : l'équité (τὸ ἐπιεικές) exige qu'on ne traite pas de même les ἀτυχήματα, qui ne comportent aucun calcul ni intention d'aucune sorte, les ἁμαρτήματα qui le comportent, mais sans intention pleinement mauvaise, et les ἀδικήματα (cf. I, 12, 1372 b 6 sq.). La division tripartite de la *Rhétorique* est sensiblement différente de celle de l'*Ethique*, et la notion des ἁμαρτήματα y est aussi plus large (9).

L'évolution est purement logique, à première vue : avec le temps la valeur du mot bifurque; ἁμαρτάνειν désignait le crime, — il continue de le désigner sous l'aspect nouveau de l'intentionnel; il suggérait l'idée d'une volonté dominée par une force supérieure, — il s'applique à la faute excusable. — Mais d'où viendrait la persistance du mot? Un mot qui désigne le délit, étant chargé de pathétique, impose des représentations qui ne se plient pas aussi docilement à la raison raisonnante. Entre le *concept* de délit objectif et le *concept* de délit subjectif, il n'y a pas de milieu : il faudrait que le terme disparût — et il subsiste — ou qu'il y eût une brusque solution de continuité — et il ne peut pas y en avoir. De fait, l'évolution réelle du mot ne concorde qu'en apparence avec un processus logique. Autrement, de l'idée primitive de cette « faute » qui est aussi une « erreur », la pensée rationnelle eût dû tirer d'abord la notion de la faute réelle qui entraîne une responsabilité atténuée. Il n'en est rien ; on s'étonnera que le terme ἁμαρτάνειν, alors que le droit pénal faisait depuis longtemps la distinction entre le volontaire et

(8) Cf. Dareste, *Sc. du dr. en Gr.*, p. 210, plus précis qu'Ollé-Laprune, *Essai sur la mor. d'Arist.*, p. 100.

(9) Aussi bien Aristote, par ailleurs, ne se fait-il pas faute d'employer le mot conformément aux usages ordinaires : c'est au point que, dans le passage même de l'*Ethique* où il donne la définition de l'ἁμάρτημα, il commente la *seconde* espèce de βλάβαι (volontaire) en ces termes : ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μὲν, καὶ ἀδικήματα ἐστίν. — Ἁμαρτάνειν, chez lui, désignera le délit en général, au sens fort (*Rhét.*, II, 22, 1396 a 21, où l'ἁμάρτημα, au lieu d'être inférieur à l'ἀδίκημα, est un méfait particulièrement odieux; *Probl.*, XXIX, 13; 14); ou l'erreur de l'intelligence, principe du délit et de l'immoralité (*Eth. Nic.*, III, 2, 1110 b 27 sq.; cf. 1115 b 15 sq.); ou encore ἁμαρτάνειν est opposé à ἀδικεῖν, comme représentant la faute, mais sans détermination précise (*Pol.*, III, 11, 1281 b 25 sq.).

l'involontaire, ne se soit vraiment décidé pour le sens de « faute excusable » qu'à la fin du IVe siècle, et chez un Aristote dont les analyses marquent une avance logique sur la conscience commune de son temps : c'est pourtant la vérité. Durant deux siècles, et on pourrait dire jusqu'au bout, le mot, quand il n'avait pas le sens général de délit ou de manquement à la loi morale, n'a retenu qu'une espèce de valeur sentimentale, paraissant tourner autour de l'idée distincte qu'à la fin seulement, et pour la pensée philosophique, dégage Aristote : et cela alors que le concept en question était attendu, sollicité par le vocabulaire juridique lui-même, qu'une place était vide, si l'on peut dire, à côté de la notion d'ἀδίκημα, et que l'expression ἀδίκημα ἀκούσιον (10), d'ailleurs équivoque et insuffisante, pouvait légitimement passer pour contradictoire. La vérité, c'est que, dans l'ἁμάρτημα de la langue courante, sont confondues les notions de l'involontaire pur et simple, de la faute excusable à quelque degré, — et d'autres encore, comme nous le verrons.

Mais le plus étrange, c'est bien la coexistence de ces deux sens contradictoires : commettre volontairement un délit ou une faute morale — commettre une faute plus ou moins involontaire. Et les deux valeurs antithétiques, du pleinement répréhensible et de l'excusable, ne se rencontrent pas seulement dans le même temps, non pas seulement dans le même auteur; mais, dans la même tragédie, le même mot, faisant ainsi saillir la contradiction, sera appliqué dans les deux sens successivement au même fait.

Chez Soph., *Œ. C.*, 967-8, les mots ἁμαρτάνω et ἁμαρτία, dans la bouche d'Œdipe, désignent le parricide et l'inceste dont le *crime* ne doit pas lui être imputé; en revanche, 438-9, κἀμάνθανον τὸν θυμὸν ἐκδραμόντα μοι μείζω κολαστὴν τῶν πρὶν ἡμαρτημένων, ce dernier mot, par quoi s'indique l'idée d'absolution, a le sens de *errore admissa*. — Dans plusieurs exemples d'*Antigone* (558 ; 743-4; 925-8; 1259-60), le sens oscille entre l'idée de l'erreur fatale et celle de la faute purement personnelle; de même, dans le *Philoctète* (1012; 1224-8 ; 1248-9), il est question de l'ἁμαρτία αἰσχρά de

(10) De fait, l'expression n'est employée que par les philosophes, et elle se rapporte à la théorie socratico-platonicienne de l'« injustice involontaire » : Xénoph., *Mémor.*, IV, 2, 19 sq.; Platon, *Apol.*, 37 A; *Gorg.*, 509 E; *Lois*, IX, 860 D. Dans l'usage courant, les deux termes s'excluent (Arist., *Rhét.*, I, 10, 1368 b 6; cf. *Eth. Nic.*, III, 7, 1114 a 11 et V, 10, 1135 a 16).

Néoptolème, dont Néoptolème, dans son for intérieur, se sent coupable (et qui se trouve définie, objectivement, par la violation du respect religieux, νέμεσις, dont Philoctète eût dû bénéficier), mais l'ἁμαρτία est aussi caractérisée comme une tromperie dont l'inexpérience du jeune homme fut victime.

Deux dérivés logiques et contradictoires, c'est trop. Ce qu'il a fallu, pour qu'une idée première se développât dans ces deux sens, c'est que les mêmes actes pussent inspirer des sentiments contraires, de réprobation et de « sympathie ». Ce qui se lit avec évidence, c'est que l'évolution de la pensée ne résulte nullement d'un processus intellectuel, d'une analyse des conditions subjectives de la responsabilité : le volontaire et l'involontaire n'apparaissent pas d'abord, mais bien le répréhensible et l'excusable ; par là seulement pourront être intelligibles la coexistence des deux valeurs contraires et la confusion qui s'étale dans l'idée d'ἁμάρτημα excusable, cette espèce de résistance qu'elle oppose au concept.

Pour expliquer le progrès de la pensée, une méthode réaliste s'impose donc. Il ne servirait à rien d'invoquer la supériorité intellectuelle, l'avance intellectuelle du peuple grec, puisqu'ici la pensée pure n'est pas son fait. Il ne s'agit pas de l'apparition spontanée et impérieuse de la raison : en un sens, l'idée de responsabilité subjective n'est pas plus « raisonnable » que l'idée de responsabilité objective, — l'une et l'autre sont des faits : il s'agit d'étudier des sentiments et des représentations que la société impose aux consciences, qui ne se transforment qu'à la faveur d'un progrès continu, et dont nous allons voir, au demeurant, qu'ils sont autrement complexes qu'ils ne paraîtraient d'abord.

II

Dans le plus ancien état qu'on y distingue, la notion d'ἁμαρτάνειν témoigne d'une mentalité que nous aurions bien du mal à nous traduire en langage moderne ; et pourtant, elle ne laisse pas de contenir, dès lors, le germe des conceptions futures.

Qu'est-ce que le délit objectif? — Nous constatons que les valeurs premières d'ἁμαρτάνειν reposent sur un fond primitif de notions (11) ; elles concernent la criminalité essentiellement religieuse, involontaire à l'origine aussi bien que volontaire : manquements au rite formaliste, atteinte directe à la sainteté des Dieux, etc. (12). C'est ainsi que le mot est employé par Homère, — les exemples sont rares, mais enfin ils sont instructifs, (13) — par les tragiques et par Hérodote pour désigner notamment le crime εἰς θεόν (14), par Platon à propos d'une κακηγορία d'ordre religieux (15). Lorsque Plutarque attribue au superstitieux, tourmenté de scrupules touchant la nourriture, la boisson, etc., la crainte des ἁμαρτίαι καὶ πλημμελεῖαι (*De Superst.*, 8), le terme semble bien appartenir au langage traditionnel de la religion populaire, — et l'idée de l'intentionnel en est exclue. Le même Plutarque, dont le vocabulaire est souvent un témoignage, retrouvant par une intuition des mieux fondée le sens religieux de la législation solonienne restrictive du deuil, se sert du mot ἁμάρτημα (*Solon*, XXI, 5) pour désigner la « faute », essentiellement dangereuse (16), qui consiste dans l'excès des lamentations et du deuil (17).

(11) Le mot semble avoir, dans d'autres langues indo-européennes, des congénères qui représentent les mêmes valeurs : cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 50, *s. v.* ; le sens de « trahison », qui domine dans un certain nombre, s'explique peut-être comme dans le terme ἄγος (1e partie, p. 37).

(12) En se perpétuant dans la langue proprement religieuse, ἁμάρτημα a fourni, au moment du christianisme, le terme nécessaire pour la désignation du *péché*.

(13) *Il.*, IX, 501 : les Dieux se laissent fléchir par des offrandes ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ ; XXIV, 68 : Hector, à l'égard des Dieux, οὔτι φίλων ἡμάρτανε δώρων (sans qu'il soit nécessaire, avec Ameis, de remonter au prétendu sens fondamental de *omittere*, *oblivisci*) ; *Od.*, XIII, 212-213 : Ζεύς σφεας τίσαιτο ἱκετήσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται, ὅς κεν ἁμάρτῃ. — L'ἁμαρτία peut évidemment être involontaire : cf. *Il.*, IX, 536-7.

(14) Esch., *Prom.*, 8-9 : τοιᾶσδέ τοι ἁμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην ; Eurip., *Bacch.*, 1120-1 : ταῖς ἐμαῖς ἁμαρτίαισι (Penthée) ; *Hippol.*, 21-2 : ἃ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε, τιμωρήσομαι Ἱππόλυτον (Aphrodite) ; Hérod., I, 138 : ἐς τὸν ἥλιον ἁμαρτόντα.

(15) Platon, *Phèdre*, 243 A et *Rép.*, II, 379 C-D : insultes de Simonide et d'Homère à l'égard d'êtres divins.

(16) Cf. Rohde, *Psyche*, I, pp. 222-3.

(17) Il faut se souvenir que, dans le plus ancien état de la morale et du droit, les crimes contre les parents sont conçus comme crimes religieux ; c'est une puissance religieuse qu'ils suscitent et qui les châtie, l'Erinys : de là des emplois

La notion de l' « erreur » est évidemment solidaire de cette représentation originelle des forces religieuses en vertu de quoi toute incursion dans le domaine des choses sacrées doit provoquer une réaction fatale et aveugle. A l'occasion, le droit pénal — humain — n'y a que faire (18) : c'est le cas, nous le savons, pour le faux serment qui n'est puni que par les Dieux — et qui, lui aussi à l'origine, attirera, même involontaire (19), le châtiment sur son auteur.

La pure notion de l'ἁμαρτία, comme exposant le criminel à une punition sinistre et en quelque sorte mécanique, apparaît, justement dans le cas du parjure, chez Empédocle, fr. 115 (Diels, *Vorsokrat.*, II, p. 207), ou encore dans Hérodote, I, 138, à propos du lépreux dont la maladie est expliquée par les Perses comme résultant d'une « faute » mystérieuse à l'égard de la divinité du Soleil. Dans les deux cas, cette punition est proprement une ἄτη qui, de plus en plus, entame le principe même de la vie (20). — On conçoit que l'idée d' ἁμαρτία puisse s'associer à celle de souillure : c'est en ce sens qu'Antiphon, V, 88, emploie l'expression ἀποφέρειν et ἀπολύειν τὴν ἁμαρτίαν (21) ; c'est en ce sens que Platon, *Phèdre*, 243 A, parle d'un καθαρμός ἀρχαῖος destiné à éteindre les effets d'un ἁμάρτημα. De là aussi l'idée, qu'évoque spécialement le même mot, de la transmission héréditaire du « mal » et de l'ajournement de la punition divine à une génération plus ou moins lointaine (22). On

comme Soph., *Œ. C.*, 1269, Eurip., *Phén.*, 874, où pareille pensée est spécialement accentuée. Ce crime religieux, comme tout autre, peut être involontaire (Soph., *Œ. C.*, 967-8).

(18) Il est même curieux de voir, dans des textes comme Andoc., I, 139 et Lyc., *C. Léocr.*, 93, comment, à l'époque classique, cette notion primitive se subordonne à l'idée postérieure de la τιμωρία administrée par la cité : les Dieux « aveuglent » le coupable de manière à le livrer à la justice des hommes.

(19) D'après l'expression, dont on a senti le besoin, de « commettre volontairement un parjure » : cf. *infra*, chap. II, § IV.

(20) Dans le même sens, cf. Plat., *Phèdre*, 243 A.

(21) En cas de condamnation injuste, οὐκ ἔστιν ὅποι ἄν τις ἀπενεγκὼν τὴν ἁμαρτίαν ἀπολύσαιτο : il s'agit de la souillure que contracteraient les juges, idée que souligne souvent, dans les *Tétralogies*, le mot ὅσιος (pur) ou son contraire : [Ant.], II, β, 2 ; δ, 11 ; 12 ; III, β, 10 ; 12 ; γ, 6 ; δ, 10 ; IV, β, 9 ; δ, 3 ; 9 ; 10 ; 11.

(22) [Lys.], VI, 20 : ἑτέρους ἠσεβηκότας χρόνῳ δεδωκότας δίκην, καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνων διὰ τὰ τῶν προγόνων ἁμαρτήματα ; cf. Isocr., *Busiris*, 25 (impliquant d'ailleurs une sorte de protestation contre la pensée antique du châtiment ajourné et héréditaire) ; Platon, *Lois*, VI, 759 C.

notera en particulier l'expression d'Hérodote, I, 91 : Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε (23) ; la « faute » est considérée comme une chose objective dont le châtiment n'est, si l'on peut dire, que le déroulement même, sous une loi mystique du temps. — C'est surtout dans des textes plus ou moins populaires que nous apercevons la notion originelle d' ἁμαρτάνειν : le crime suscitant la réaction fatale des êtres religieux, l'adjectif ἁμαρτωλός aura le sens de « maudit » (24) ; l' ἁμαρτία étant conçue comme chose mystique et réalité en soi, il sera question de la « devoir » à l'être religieux envers qui on a péché (25).

Cependant il y a bien autre chose dans la pensée primitive du délit que cette espèce de « chosisme » qui semblerait d'abord indifférent à toute psychologie, et comme en dehors et au-dessus de l'humanité.

Délit suppose droit pénal ; et la peine elle-même n'est jamais le produit d'un mécanisme raisonné — la société éliminant par voie de *supplicium* un individu dangereux — qu'à la rigueur on comprendrait : elle suppose et manifeste l'indignation collective ; dès le principe, elle doit impliquer *une certaine* représentation du sujet, de l'auteur du délit. Aussi bien l'erreur est-elle conçue — dans le terme ἁμαρτάνω ainsi que dans les termes ἀτάσθαλος, ὕβρις, etc. (26) — comme égarement

(23) Cf. III, 142 : ἐξέπλησε μοῖραν, en parlant de Polycrate.

(24) On le construit notamment avec le génitif des noms de Dieux (formule des tombeaux lyciens, ainsi dans *C. I. G.*, n° 4259 : le violateur ἁμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων καὶ Λητοῦς καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς ; cf., dans une inscription de Telmissos, à propos d'un manquement religieux : ἁμαρτωλοὶ ἔστωσαν [θεῶ]ν πάντων ; construction significative, et qui paraît plus ancienne que celle de ἁμαρτωλὸς ἔστω εἰς τοὺς θεοὺς ἅπαντας, qu'on trouve aussi dans le même cas : *Arch.-Epigr. Mitteil.*, VII, 12). Le sens de « maudit » apparaît encore dans Wünsch, n° 103 a.

(25) Michel, n° 988, l. 14 (règlement du sanctuaire de Mên Tyrannos) : ἁμαρτίαν ὀφιλέτω Μηνὶ Τυράννωι, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι (rapprocher les expressions citées 2e partie, n. 224, pour ἄτη et βλάβη, par ex. βλάβην ὀφείλειν d'Eurip., *Andr.*, 360 : il s'agit alors de rapports de droit privé, mais la notion fondamentale d' ἄτη, qui embrasse à la fois le principe du crime et le châtiment, éclaire celle d' ἁμαρτία). Cf. l'emploi d'un terme tout voisin chez Théognis, 810 : πρὸς θεῶν ἀμπλακίην προφύγοις.

(26) Cf. n. 3. Pour ce qui est d' ἀτάσθαλος, d'après la dernière étymologie qui en ait été proposée (W. Prellwitz, in *Ztschr. f. vergl. Sprachforsch.*, XLII, pp. 88-91), il devrait se décomposer en ἀ-τα-σθαλος, le premier élément étant

de l'esprit. Cet égarement, comment se le représenter? Il semblerait qu'on voulût parfois prêter à l'époque primitive une psychologie plus ou moins systématique, consciente en tout cas, suivant laquelle le principe du délit dût être rapporté à l'entendement, non à la volonté. Mais la distinction entre la volonté et l'entendement est si peu primitive que, nous le verrons, la psychologie courante, la pensée populaire, même réfléchie, des Grecs ne l'a jamais bien faite.

La théorie en question est notamment représentée par Nägelsbach, *Homer. Theol.*, p. 290 : « sie selbst (ἄτη) ist also Thorheit, ruht... im Verstande, nicht im Willen ». Dans le même sens se prononce Buchholz, *Homer. Real.*, III, 2, p. 286, qui, il est vrai, distingue l'ἄτη, comme procédant de l'entendement, et l'ὕβρις, comme procédant du θυμός : mais cette distinction systématique, encore qu'elle puisse s'autoriser de textes comme ceux que nous citons p. 10, est bien arbitraire : l'ὕβρις, nous l'avons vu, apparaît souvent, en soi, aveuglement de l'esprit. — A. Levi, *Diritto e pena nel pens. dei Greci*, p. 104, parle de *turbamento dell' armonia intellettuale* : notion d'une psychologie passablement moderne, en dépit des expressions psychologiques de la σωφροσύνη. — Suivant une conception assez répandue, on peut dire classique, et que représentent notamment Nägelsbach-Autenrieth, pp. 299 et s., Tournier, dans sa *Némésis*, et encore, pour une part, J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 476, le « mal » essentiel serait l'« insolence » imaginée comme une sorte de folie des grandeurs qui voudrait hausser l'homme au niveau de la divinité inaccessible : mais il ne suffit pas de rappeler des mythes comme ceux d'Ajax ou de Niobé, ni d'invoquer la philosophie de Pindare (*O.*, V, 24 ; *I.*, IV, 14, *P.*, II, 34 ; III, 59). Les uns sont trop particuliers, trop « poétiques » : le langage, et même le mot ὕβρις, n'exprime que peu ou point, dans la désignation de la faute, une pareille notion. L'autre se rapporte à un moment plutôt tardif de la morale : Tournier montre en somme que la notion de la Νέμεσις, qui est spécialement chargée de punir cette aberration, ne se produit en forme que dans la première moitié du ve siècle, les trois auteurs qui la représentent de façon typique étant Pindare, Eschyle et Hérodote. — De vrai, le même reproche s'applique à la théorie qui admet une psychologie intellectualiste du coupable, et à celle qui pose comme fondamentale la relation de l'homme à une divinité *personnelle* : elles supposent qu'aux origines, et dans une société essentiellement familiale, il puisse y avoir une représentation de l'individu pour lui-même.

préfixe, le second « réduplication », et le troisième contenant une racine qui se retrouverait dans les langues indo-européennes, notamment dans le latin *stultus*, *stolidus*.

Dirons-nous que l' « aveuglement » signifie l'action néfaste d'un Dieu qui emporte sa victime à la perdition, comme on le voit chez Homère? Ceci non plus ne serait pas exact; la représentation homérique, « poétique » au plein sens du mot, est relativement récente : dans sa forme, parce que l'explication « théologique », ici comme en bien des cas, est un produit de la pensée raisonnante à la fois et artistique, et trahit plus qu'elle ne traduit la représentation sociale; dans son fond, parce qu'Homère annonce déjà un sentiment qui s'exprimera chez les tragiques : le besoin d'excuser. Nous verrons comment la pensée homérique se situe : mais encore une fois, le crime ne saurait être conçu sans une participation du sujet dont l'idée est forcément impliquée par la réprobation sociale.

Trop souvent encore, on voit dans Homère le représentant fidèle d'une représentation collective et primitive : ainsi L. Schmidt (*Eth. d. Gr.*, I, pp. 236-7), lequel comprend en même temps l'ὕβρις comme une hypertrophie du moi (p. 254). La question du rapport entre la causalité divine et la causalité humaine dans la faute, est tranchée par les modernes dans des sens différents, celui-ci les mettant sur le même plan (27), celui-là ne voyant dans l'idée de l'aveuglement par les Dieux qu'un « essai de justification personnelle » sans fondement (28). Cette dernière hypothèse est manifestement arbitraire : elle se refuse à considérer comme un fait le fait de la *croyance* au *Jupiter dementat*. La vérité est que toute tentative pour réduire en théorie la représentation homérique est destinée à échouer. Les notions primitives qu'Homère retient à la fois et « stylise » en quelque sorte, relèvent d'une mentalité profondément différente de la mentalité rationnelle : Homère accuse même la contradiction en ce qu'il dessine d'un trait volontaire les différents aspects — et parfois, les moments successifs, côte à côte — de la représentation morale. En effet, l'incohérence de ses « interprétations » vient, pour une part, de l'opposition entre l'idée lointaine du délit objectif et le besoin, de plus en plus senti, d'une représentation plus autonome du *sujet*. D'où le problème qu'on a posé, un peu gratuitement d'ailleurs, du rapport entre le religieux et le moral dans la conception homérique de la faute : on conclut (29), justement à propos du terme ἁμαρτάνειν, que le second prédomine sur le premier; mais ceci encore est beaucoup trop systématique, et la théorie est uniquement fondée sur la valeur toute subjective qu'on s'imagine trouver, à première vue, dans ἁμαρτάνειν : en fait, les

(27) Nägelsbach-Autenrieth, *Homer. Theol.*, p. 294.
(28) Buchholz, *l. c.*
(29) Nägelsbach-Autenrieth, p. 288.

emplois homériques du mot expriment la notion du pur délit religieux (30), sans même que l'idée de la conscience morale de l'individu y soit impliquée le moins du monde — dans le premier en tout cas.

Involontaire, le délit ne l'est donc point, la notion d'involontaire ne pouvant exister pour elle-même : il ne saurait être l'effet ni de l' « erreur » pure et simple, ni de la « folie » au sens moderne du mot. Mais en revanche, l'idée du crime ne comporte pas non plus l'intention délictuelle si le crime se définit objectivement, s'il est consommé par le seul fait, prémédité ou non, conscient ou non, d'une usurpation sacrilège (παραβαίνω, ὑπερβαίνω), d'une atteinte aux choses sacrées (31). Il y a là, pour nous, antinomie.

Cette antinomie n'existe pas pour la pensée primitive, qui peuple le monde de forces religieuses participant les unes des autres. Ces forces, ce ne sont pas seulement les Dieux personnels d'Homère (32), ce sont surtout les êtres mythiques que la poésie d'Homère nous voile partiellement (33) : ces Κῆρες, ces δαίμονες, ces Ἐρινύες, qui n'ont point de figure individuelle, mais dont la vie obscure et multipliée est au cœur même de la vie des hommes.

La notion fondamentale est celle de δαίμων, et on s'étonne que miss Harrison, dès ses *Prolégomènes*, ne lui ait pas consacré un examen spécial. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre ici une étude de ce terme : elle déborderait le cadre de notre essai. Le point de vue ferme auquel il

(30) Cf. Ameis ad *Il.*, IX, 501. Les textes sont cités à la note 13.

(31) *Il.*, IX, 501, ὑπερβαίνειν associé à ἁμαρτάνειν ; [Hés.] *Théog.*, 218, et 220 : παραιβασίας répondant à ἁμάρτῃ. C'est l'idée que nous avons reconnue dans l'étymologie d' ὕβρις ; on la retrouve dans le sanscrit *apacâra*, péché, crime (*apa-carati*, s'écarter).

(32) La notion de divinité personnelle, considérée en elle-même, est d'abord en dehors de la morale : non seulement les Dieux comme individus n'interviennent pas pour châtier les manquements moraux, sinon à la faveur d'un développement très lent, et dans la mesure, d'abord, où ces manquements sont pour eux un outrage personnel (cf. Glotz, *Solidarité*, p. 558 et s. ; p. 585 et s.) ; non seulement, dans le mythe, la vie des Dieux, qui reflète la vie des hommes, manifeste les mêmes relations de droit pénal privé et peut ainsi les plier à la nécessité des compositions (*Od.*, VIII. 332) ou des expiations (cf. O. Müller, *Eumen.*, pp. 140 et s.) : mais la notion est formellement attestée des Dieux *pécheurs* : [Hés.], *Théog.*, 218 : Moires et Kères αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν ; Empédocle, fr. 115.

(33) Voir J. E. Harrison, *Prolegomena*, chap. V.

convient de se tenir est celui qu'a indiqué H. Usener (34) : le δαίμων, à l'origine, n'est pas un dieu défini et personnel (35) ; et on trouverait de quoi justifier cette conception non seulement dans l'étude des tragiques, comme le suggère Usener, mais dans celle d'Homère lui-même (*Il.*, VII, 291 sq. ; *Od.*, II, 134 ; V, 394, cf. X, 64 ; XI, 61 ; 587 ; XVIII, 146-7 ; XIX, 281, etc.) (36). Homère, d'ailleurs, n'offre qu'un exemple du mot rapporté à une divinité particulière (*Il.*, III, 420). — La notion se trouve déjà caractérisée du fait que le terme s'emploie très souvent sans article. C'est celle d'une réalité divine et impersonnelle (le δαιμόνιον d'Hérodote, VI, 84, VIII, 13, de Dém., IX, 54, de [Plat.], *Epin.*, 992 D]), qu'on voit se produire dans les événements du monde qui impliquent ou intéressent l'activité des hommes ; le δαίμων est même, tout court, un *état* des choses humaines où, pour la pensée religieuse, s'atteste un *numen* (Esch., *Perses*, 825 ; Soph., fr. 587 ; Eurip., *Andr.*, 974 ; *Alc.*, 561). — Les Kères, Erinyes (associées au δαίμων, *Od.*, II, 134-5), etc., sont bien moins des « esprits » particuliers que des manifestations de cette réalité divine, spécialement conçue comme néfaste (37). De là la multiplicité de ces manifestations et leur relation fréquente à toute la vie de l'univers : les Harpyies, voisines des Erinyes (cf. *Od.*, XX, 77-8), sont des figures du monde physique (38). Les Erinyes elles-mêmes apparaissent sous cet aspect (cf. Schol. Hom., *Il.*, XXIII, 346) (39) ; elles sont, en tout cas, les vengeresses de l'ordre dans le règne animal (Esch., *Ag.*, 59) ; et la Δίκη, qui est l'ordre cosmique, les a pour servantes (40) : on les voit agir comme telles dans *Il.*, XIX, 418 et chez Héracl., fr. 29 B (41) ; et elles sont particulièrement associées à la fertilité de la terre (Esch., *Eum.*, 904 sq.) (42).

Engagé dans le domaine de ces forces entrecroisées et d'une extension, d'une contagion indéfinies, l'individu, qui lui-même

(34) *Götternamen*, p. 248 et s. ; p. 293 et s.

(35) *Contra* : Rohde, *Psyche*, notamment I, p. 39, n. 1 ; cf. J. Tambornino, *de antiq. daemon.*, in *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, VII, 3, p. 68-69.

(36) Voir les notes de Ameis, notamment à *Od.*, II, 134 et *Anhang* à *Od.*, XIV, 443.

(37) D'où la représentation des Erinyes dans Hés., *Tr. et J.*, 803 ; Esch., *Ag.*, 645.

(38) Rohde, *Psyche*, I, pp. 71 et s. ; *Kl. Schr.*, II, pp. 145 et s.

(39) Pour les représentations analogues d'autres mythologies, cf. Mannhardt, *Germ. Myth.*, pp. 634 et s. ; Rapp, art. *Erinys* dans le *Lexikon* de Roscher, I, 1, col. 1324.

(40) Dieterich, *Nekyia*, pp. 55 et 220 ; Rohde, *Psyche*, I, p. 246 et s.

(41) Cf. Rivaud, *Probl. du devi.*, p. 124.

(42) Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 247 ; *Rhein. Mus.*, L, p. 21 ; Hirzel, *Themis*, p. 221. Sur Dèmèter Erinys (Pausan., VIII, 25, 4 sq.), cf. L. Campbell, *Religion in Greek Literature*, p. 242 ; J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 275 et s.

recèle un principe religieux (43), est pénétré par elles, fondu avec elles. De là l'épithète de κηριτρεφής qui, appliquée aux hommes (Hés., *Tr. et J.*, 418), ne signifie pas « nourri pour la Kère » et par suite, comme on traduit d'ordinaire, « mortel » ou « infortuné », mais « nourri par » ou « avec la Kère » (44). De là aussi l'emploi du verbe δαιμονᾶν rapporté à un individu chez Eschyle, *Sept*, 1001, et surtout chez Euripide, *Phén.*, 888, à propos des fils d'Œdipe en qui la folie du crime se déchaîne : l'individu paraît ainsi « possédé » par le δαίμων, mais ce n'est qu'un aspect de la pensée ; le verbe suggère aussi comme une assimilation. Et de même que chaque homme est accompagné de sa Kère, de même, dans la conception générale et indéfinie du δαίμων a été découpée celle d'un sort individuel ou d'un « démon » personnel (Théognis, 161, 163 ; Pind., *P.*, V, 123 ; *I.*, VII, 43 ; *O.*, XIII, 28 ; [Lys.], II, 78 ; Platon, *Phédon*, 107 D ; *Rép.*, X, 617 D ; Ménandre, Mein., IV, 238) (45).

(43) Rohde, *Psyche*, I, pp. 42-48, distingue en somme deux couches successives de pensée dans la psychologie homérique : celle qu'il qualifie de « rationnelle » et qui appartiendrait en propre à Homère, s'est développée par-dessus la vieille conception religieuse de la ψυχή.

(44) Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 185 : « the idea seems to be that each man has a Ker within hem, a thing that nourishes him, keeps him alive, a sort of fate as it were on which his life depends ». L'interprétation n'a rien que de correct au point de vue linguistique ; les linguistes rejettent l'autre (cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 450) : on notera du reste que dans les mots qui relèvent de la « composition syntactique », le premier terme ne semble pas pouvoir prendre le sens du datif d'intention, mais plutôt celui du locatif qu'est originairement le « datif » singulier ou même pluriel des thèmes terminés par sonante ou consonne, ou celui de l'instrumental, remplacé de très bonne heure par le locatif : dans κηριτρεφής, le premier élément pourrait avoir la valeur comitative qui appartient, comme on le sait, à l'instrumental, et le composé équivaloir à κηρὶ σύντροφος (H. ~~Ehrlich~~, *Zur indogerm. Sprachgesch.*, p. 10, n. 1). Dans le κηριφάτοι mentionné par Hésychius, au sens de ὅσοι νόσῳ τεθνήκασιν, κηρί paraît avoir une valeur simplement instrumentale : les deux mots sont d'ailleurs le pendant l'un de l'autre, la notion de κήρ étant essentiellement équivoque (δυχθαδία: κῆρες, Hom., *Il.*, IX, 411).

(45) Cf. H. Usener, *Götternamen*, pp. 294 et s. Le δαίμων ἀγαθός — du vivant — apparaît semblable au *genius* des Latins dans Michel, n° 854, l. 9-10, 35, cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 317, n. C'est la notion qu'Héraclite s'efforce de rationaliser (fr. 119, Diels, *Vorsokrat.*, I ², p. 78 ; cf. fr. 171, Diels, p. 146) et à laquelle les stoïciens — développement postérieur — ont cru devoir donner une forme systématique en séparant nettement le δαίμων de l'âme (cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 316, n. 1).

Le δαιμονᾶν d'Euripide le fait prévoir : que l'individu commette une « faute », qu'il s'élève au sacrilège, c'est à la fois son être intime et ces êtres mythiques qui en sont la cause : la pensée ne les distingue point. Sans doute, c'est une conception bien connue que le δαίμων « pousse » les hommes vers la faute (Théognis, 103-4, etc.) ; mais il faut se souvenir de l'aspect qu'on voit prendre spontanément au « démon », et qu'il est à la fois hors de l'individu et en lui : n'est-ce pas chez le même Théognis que nous trouvons, rapportée au même mot δαίμων et du reste indécise encore, la conception du *genius* individuel ? — La même « loi de participation » s'applique, pourrait-on dire, au temps comme à l'espace. La « folie » — dont l'idée n'a plus dès lors qu'une valeur relative — n'est pas seulement imaginée comme le principe du crime, elle en est aussi la conséquence : Oreste, après son parricide, devient fou (46) ; les Erinyes, ministres de vengeance, « rendent fou » (Ἐρινύσιν ἠλιθιώναις, Wünsch, n° 108 b) (47). On ne peut pas dire que l'individu comme tel porte en soi le principe de son crime puisque le crime atteste la causalité des puissances sinistres : les Argiens, par exemple, expliqueront le sacrilège de Cléomène en disant ἐκ δαιμονίου (τινός) μανῆναι Κλεομένεα (Hérod., VI, 84) ; mais on ne peut pas dire que l'individu soit étranger à son crime puisque sa folie même, à l'occasion, dénoncera la vengeance de la divinité : d'où le rapprochement naturel entre le mot ἁμαρτία, qui met plutôt l'accent sur la « faute », et l'idée de la possession ou du délire provoqué par les Dieux (cf. schol. Soph., *Ant.*, 603). Aussi bien la notion d'une réalité sinistre et « surnaturelle » est-elle immédiatement associée à l'expérience psychologique (48) : non seulement l'Erinys inspirera l'aberration (*Il.*, XIX, 87 sq. ; *Od.*, XV, 234 ; Soph., fr. 508, 4 : λαθοῦσά με ἔσαιν' Ἐρινύς) indépendamment de l'idée propre du crime ; mais elle sera assimilée à un principe moral

(46) Non pas seulement chez Euripide, mais chez Eschyle, à la fin des *Choéphores*, 1021 sqq.

(47) Cf. Esch., *Eum.*, 331 sq. : ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν.

(48) Noter, chez Homère, l'association de la μοῖρα, puissance essentiellement cosmique et force néfaste, avec la conscience de l'individu : *Il.*, IV, 517 ; V, 629 ; XXII, 5 ; XXIV, 49.

et on pourra dire, tout court, φρενῶν Ἐρινύς ou plutôt ἐρινύς (Soph., *Ant.*, 603).

On voit en quel sens l'auteur du crime est un ἁμαρτών : qu'on parle de volontés étrangères et surnaturelles qui prennent possession de sa volonté, — de raison qui tout d'un coup défaille et sombre, — de contamination enfin, — toutes ces expressions, qui ont leur valeur, n'en sont pas moins trompeuses, à certains égards ; l'Erinys, que nous venons de voir principe de folie, non seulement est à la fois hors de l'individu et en lui : elle est à la fois l'individu lui-même et une autre puissance. Le nom peut en être attribué à la personne même d'un coupable ; chez les tragiques, on en a plusieurs exemples, et qui sont trop nettement définis pour être taxés de « littéraires » : Hélène est qualifiée de νυμφόκλαυτος Ἐρινύς dans Esch., *Ag.*, 749 ; de ξεστῶν περγάμον Ἀπολλωνίων ἐρινύν dans Eurip., *Or.*, 138-89 (49) ; Clytemnestre et Egisthe sont dits διδύμαν Ἐρινύν, Soph., *El.*, 1081 (50). — A quoi nous rattachons une observation dont on va voir la portée : tel est l'empire, dans ce domaine, de la « loi de participation » que les mêmes termes, d'une façon générale, peuvent désigner à la fois un fantôme, un « esprit » de vengeance et le criminel lui-même, ainsi μιάστωρ, παλαμναῖος, ἀλιτήριος, ἀλάστωρ (51) ; et le point de départ de la pensée pourra être aussi bien la notion du coupable souillé — c'est le cas pour παλαμναῖος qui signifie dans le principe « l'homme aux mains impures », mais qui signifiera également l' « esprit » de vengeance (Xén., *Cyrop.*, VIII, 7, 18) — ou la notion d'une espèce de fantôme — c'est le cas pour ἀλάστωρ qui paraît (52) évoquer d'abord cette image en vertu

(49) Dans le récit lyrique du Phrygien. Le contexte n'indique pas l'idée d'une vengeance divine exercée sur les murs de Troie, et dont Hélène serait l'instrument. Cf. Virg., *Æn.*, II, 573 (rapproché par Weil) : *Trojae et patriae communis Erinys.*

(50) Cf. Ellendt-Genthe, *Lex. Soph.*, p. 123.

(51) Cf. K. Zacher, *De nom. gr. in-αιος* (dans les *Dissert. philol. Hal.*, III, pp. 222-230) ; Rohde, *Psyche*, I, p. 277, n. 2 ; W. H. P. Hatsch, *The use of* ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραῖος, ἐνθύμιος, παλαμναῖος and προστρόπαιος (dans les *Harvard Studies*, XIX, 1908). — Voir aussi 1re partie, p. 146.

(52) Ἀλάστωρ rapporté plus ou moins consciemment à ἀλᾶσθαι, donc fantôme errant (cf. Lobeck, *Paralip.*, p. 450 ; Rohde, *Psyche*, II, p. 409). Comparer ἀλαίνειν (Eurip., *Tr.*, 1084, *Or.*, 525, et *Médée*, 1259 [Weil] où il est rapproché de

d'une « étymologie populaire », et qui, çà et là, s'applique au coupable, à l'être maudit (Esch., *Eum.*, 236 ; Soph., *Aj.*, 374 ; Eurip., *Médée*, 1333).

Or, toute cette pensée, à fois indéfinie et synthétique, qui absorbe, mais qui atteste l'idée d'un coupable, nous la retrouvons dans une notion primitive, étrangement complexe et dont la complexité même traduit la conception la plus ancienne du crime : celle d'ἄτη. L'ἄτη sans doute, c'est l'aveuglement de l'esprit ; mais il serait trop court de s'en tenir là, et il serait simpliste de rapporter le crime qu'elle évoque à la démence toute pure : l'ἄτη est bien autre chose. Elle est en même temps la puissance de malheur, le malheur lui-même, le crime, son principe, ses conséquences et son châtiment.

Les linguistes ne sont pas d'accord sur l'étymologie du mot : l'hypothèse de Fröhde (*Bezzenbergers Beiträge*, XIV, p. 108) et de Schrader (in *Kuhn-Zeitschr.*, N. F., X, p. 467 sq. ; cf. Kluge, *Et. Wört. d. deutsch. Spr.*, 6e éd., p. 387), qui rattache ἄτη au v. h. a. *sunta*, all. *Sünde*, lat. *sons*, est aujourd'hui rejetée (cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 96). Si l'on adoptait celle de Brugmann (in *Kuhn-Zeitschr.*, N. F., VI, p. 268) qui rapproche du got. *wunds*, blessure, il faudrait se souvenir qu'on ne peut avoir affaire qu'à une notion comme celle de βλάβη, et non pas, par conséquent, à une idée proprement matérielle : on comparera βλάπτειν φρένας (*Il.*, XV, 724 ; *Od.*, XIV, 178). En tout cas, il n'apparaît pas que l'idée de l'aveuglement de l'esprit, à quoi le mot ἄτη est *volontiers* rapporté dans l'usage courant, soit le principe de la notion, comme le veut Ebeling, *Lex. Homer.*, *s. v.* : Schrader, qui le soutient, est obligé de recourir (*Reallex.*, p. 908) à une sorte de déduction logique assez arbitraire, et lui-même signale, dans la pensée hindoue, la déduction inverse. La vérité est que la distinction entre les idées de souillure, d'aveuglement, de crime, etc. est toute relative à notre entendement (53). C'est surtout chez Homère, beaucoup plus que chez les tragiques ou les lyriques, que le mot ἄτη désigne l'aveuglement, le délire que suscite un Dieu ou qui lui-même est un *numen* : *Il.*, VIII, 237, τῇδ' ἄτῃ ἀάσας, rapporté à Zeus ; IX, 18, même emploi (cf. ἀπάτην et ἀφραδέοντι aux vers 21 et 32), où d'ailleurs le verbe ἐνέδησε ramène l'idée d'aveuglement à celle, plus large, de calamité sinistre, — d' « enchaînement » ou de *sort* ; XIX, 88, φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,

ἀλάστορος, à propos du mort sans sépulture, et περιφερόμενος ἀλιτηριώδης (Platon, *Lois*, IX, 854 B) : l'étymologie en question est donnée par Timée, *Lex. Plat.*, *s. v.* ἀλιτηριώδης.

(53) Schrader, *l. c.*, qui a raison de rattacher la notion d'ἄτη à celle d'ἄγος, a tort de vouloir retrouver dans celle-là (conçue comme aveuglement) le *principe* de celle-ci.

rapporté à Zeus, à Moira et à l'Erinys; 91 et 129 : Ἄτην, ἣ πάντας ἀᾶται; *Od.*, IV, 261-2; XV, 233-4 (54). Mais la preuve que la notion d'« aveuglement » (55) ne se suffit pas, c'est son indétermination : elle peut être rapportée à une sorte de calcul tout intellectuel — et faux (*Il.*, IX, 21; cf. *Od.*, II, 281; XVI, 278; XXII, 287; XXIV, 457) ou à une pure ignorance (cf. *Il.*, V, 761), et dans le même moment, pour le même acte, elle apparaîtra le fait de la passion (*Il.*, IX, 109; cf. Théognis, 631); elle peut être inspirée par les Dieux comme elle peut être l'aberration de qui se dresse contre les Dieux (*Od.*, IV, 503, 509).

Sur le sens général de la notion, nous n'avons rien à dire qui n'ait été dit à propos des termes désignant l'outrage : c'est la même idée qu'on retrouve dans le mot βλάβη par exemple, celle d'une substance religieuse, d'une réalité du néfaste, conçue comme une force (56). Ἄτη signifie malheur, désastre (57) (Hés., *Tr. et J.*, 231; 413, misère, famine; désastre d'une armée dans Pind., *N.*, IX, 21; Esch., *Perses*, 653; 1037; *Sept*, 315), — souvent avec un accent de mystère (Esch., *Ag.*, 1124; *Choéph.*, 824-5; Soph., *Aj.*, 307); telles expressions typiques évoquent l'idée magique de l'« enchaînement » (Soph., *Œ. C.*, 526, cf. *Il.*, IX, 18; *Aj.*, 123) (58). De fait, si l'ἄτη est souvent opposée au κέρδος (59), c'est dans un esprit religieux, et en tant que les Dieux confèrent l'un et l'autre (Théognis, 133, cf. Solon, fr. XII, 62-68). Chez Plutarque, *de superst.*, 7, p. 168 B, qui atteste l'emploi du mot dans la langue de la religion populaire, le superstitieux attribue ses malheurs au ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης. Dans l'ἄτη, il convient de voir en effet, non seulement l'action des Dieux personnels, mais celle de puissances impersonnelles comme la μοῖρα, le δαίμων, l'ἐρινύς (Esch., *Ag.*, 1192; *Sept*, 1001; Soph., *Trach.*, 851; Eurip., *Médée*, 129, etc.). L'ἄτη manifeste sa nature propre quand on la voit attachée à un objet, recélée par lui (Eurip., *Médée*, 979, 986; cf. Théognis, 119), quand on la voit combattue par des incantations (Soph., *Trach.*, 1001-3), quand on la voit enfin

(54) Dans les tragiques, cf. Esch., *Ag.*, 386; Soph., *Œ. C.*, 202 : δύσφρονος ἄτας; *Trach.*, 264; ἀτηρᾷ φρενί; Eurip., *Hippol.*, 241.

(55) Il en est du verbe ἀάω, si souvent joint chez Homère au substantif ἄτη, comme de celui-ci : il peut signifier simplement *calamitate afficere* (*Il.*, VIII, 327; *Od.*, X, 68). Tous les deux ont manifestement même étymologie, et nous savons que cette étymologie ne paraît pas impliquer l'idée de folie, d'aveuglement.

(56) Ceci entrevu, mais entrevu seulement, par J. Scherer, *De Graec.* ἄτης *notione et indole*, Münster, 1858.

(57) Cf. Théognis, 103; Pind., *P.*, XI, 55; Esch., *Prom.*, 856; *Sept*, 601, Soph., *Aj.*, 848; Eurip., *Héc.*, 688, etc. — Dans Démocrite, fr. 213 (Diels, *Vorsokrat.*, I², p. 424), ἄτη a pris le sens de *damnum* comme ζημία et βλάβη dont les notions lui sont apparentées.

(58) Comparer l'ὅμνος δέσμιος des Erinyes (Esch., *Eum.*, 306, 332, 344) qui manifeste l'ἄτη du châtiment, et surtout le γάγγαμον ἄτης d'Eschyle, *Ag.*, 361, *Perses*, 99; cf. Eurip., *Médée*, 986-7.

(59) Solon, fr. XII, 74-75; Théognis, 133; Esch., *Cho.*, 824-5; Soph., *Œ. C.*, 93.

mi-physique, mi-morale (*Il.*, XVI, 805 ; Esch., *Choéph.*, 272 (60) ; Soph., *Phil.*, 705 ; Eurip., *Hippol.*, 276).

Dans le domaine du crime, c'est la même pensée religieuse et indéfinie qui prévaut : loin d'être exclusivement l'esprit de vertige qui pousse le criminel, l'ἄτη est un ensemble indiscernable (*Il.*, IX, 504 ; XXIV, 480) ; on conçoit que le terme puisse s'appliquer spécialement à la souillure, notion elle-même indéfinie (Eurip., *Hér. fur.*, 1284) ; mais il s'appliquera, aussi bien, au châtiment (Théognis, 204 ; Pind., *O.*, I, 57 ; Esch., *Ag.*, 360 ; *Choéph.*, 836 ; Eurip., *Ion*, 1240 ; *I. T.*, 148, cf. Köchly, *ad l.*) (61). Et il y a lieu de noter les emplois différents de ἄνατος, appliqué pourtant au même objet, dans Esch., *Suppl.*, 356 et 359 (cf. 7 et 196) : la φυγὴ ἄνατος des Danaïdes, c'est celle qui n'implique pas de faute de leur part, ni de châtiment prononcé contre elles, ni de danger pour qui les accueille puisqu'elles ne sont point souillées. — Au fond, la notion de l'ἄτη criminelle est une, et essentiellement active. C'est un même être que l'on voit lever et fructifier, une même force qui se perçoit dans le criminel, dans la folie qui l'assaille, dans le δαίμων qui le séduit et l'entraîne, dans le crime même et dans les calamités qui poursuivent l'auteur, poursuivent sa descendance. Dans cette réalité touffue, le coupable ne disparaît pas : il y a un coupable ; il est au centre de la représentation, il est au moins conçu comme le lieu essentiel de l'ἄτη. Lui-même pourra être désigné une ἄτη (Soph., *Œ. C.*, 532 ; *Ant.*, 533 (cf. Esch., *Ag.*, 1230), ou encore son crime sera son ἄτη (dans Homère, avec le nom du coupable comme régime : *Il.*, I, 412 = XVI, 274 ; VI, 386 ; XXIV, 28).

Quand donc on parle de délit objectif, il ne faut pas opposer comme des abstractions réalisées, car ces abstractions ne valent tout au plus que pour un esprit moderne, l'individu et son acte — cause mécanique de souillure — ou encore l'individu et les forces de perdition qui l'aveuglent. Dans le

(60) ἄτας ὑφ' ἧπαρ : la notion est la même que nous avons retrouvée dans le mot ζημία appliqué au même objet dans la même pièce (v. 1032) ; cf. 1re partie, p. 170.

(61) Comparer les emplois de ἁμαρτία et ἀμπλακία dans les textes cités n. 25.

sentiment de la réprobation collective, tout est fondu et confondu. Car c'est bien ce sentiment qui apparaît fondamental dans un mot comme ἐρινύς. On sait que Pausanias (VIII, 25, 6) signale l'arcadien ἐρινύειν, qu'il rend par θυμῷ χρῆσθαι; peu importe qu'on dérive le verbe du substantif comme le suggère Rohde (*Psyche*, II, p. 64, n. 1) — et c'est l'opinion la plus probable — ou inversement : l'idée de « colère » est primordiale, tout de même que dans le mot μῆνις qui, lui aussi, en vient à désigner un *numen* redoutable, et qui dans le principe évoque la notion du « courroux » — du « courroux » d'un groupe (62).

Il ne semble pas qu'on puisse rapprocher, pour l'étymologie, ἐρινύς de ἀρά, comme le fait Bréal (*Pour mieux connaître Homère*, pp. 221 et s.) : la phonétique n'y trouve pas son compte (cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 280), et le sens de ἐρινύειν s'accommode mal de la déduction arbitraire que propose Bréal. Fröhde, dans les *Bezzenbergers Beiträge*, XX, pp. 187 et s., a donné une explication aussi correcte au point de vue linguistique que satisfaisante pour la sémantique : il rapproche le mot de skr. *rusyati*, « être en colère », lit. *rústas*, « irrité », et le dérive de ε-ρυσ-νυς, d'où ερισνυς par dissimilation vocalique. On sait que la prothèse grecque de ε est de règle devant ρ initial; on sait aussi que le σ tombe devant nasale avec allongement compensatoire dans les parlers autres que le lesbien et le thessalien (l'ι est long dans ἐρινύς); et on peut ajouter que la forme éolienne attendue, ἔρινυς, survit peut-être dans la graphie latine *Erinnys*. Quant au suffixe -νυς, d'ailleurs rare, il est évidemment de la même famille que le suffixe d' « abstrait » -νις (Henry, *Précis de gr. comp.*, p. 137) de μῆνις, lequel implique une idée très voisine de celle d'ἐρινύς, et pourrait bien remonter à l'indo-européen (63).

Le substantif ἀλάστωρ, d'autre part, ne peut pas se séparer du verbe ἀλαστεῖν (*Il.*, XII, 163; XV, 21; *Od.*, I, 232), lequel signifie « être irrité » et s'applique spécialement, en vertu d'une étymologie traditionnelle, au courroux qui « n'oublie pas ». Cette étymologie est celle qu'admet Usener. Boisacq (*Dict. étym.*, p. 41) la passe sous silence : elle ne paraît pas mériter ce dédain, car on ne voit pas d'objection linguistique à l'hypothèse d'un ἀ-λαθ-τος (64); aussi bien, pour dénier à l'ἀ le caractère de préfixe

(62) Pour le caractère collectif — et spécialement familial — de la μῆνις, voir 1re partie, chap. III, § III.

(63) Cf. latin *Manes*, pluriel d'un *Manis*? Voir Boisacq, *Dict. Etym.*, *s. v.* μῆνις. — Dans Esch., *Ag.*, 155, μῆνις est synonyme de ἐρινύς.

(64) Je n'oublie pas qu'en vertu de la loi des aspirées de Bartholomae, on devrait donc avoir ἄλασθος; mais on sait qu'il peut y avoir des reformations analogiques du type ἀνεκτός.

privatif, on est obligé de modifier l'accentuation traditionnelle de l'ἄλαστος homérique en ἀλαστός ; et pourtant, la valeur étymologique de celui-ci transparaît encore dans des expressions comme ἄλαστον ὀδύρεσθαι de *Od.*, XIV, 174 ou πένθος ἄλαστον de *Od.*, I, 342, XXIV, 423, *H. à Aphr.*, 207. Ajoutons que les rapprochements que propose personnellement Boisacq sont, quant au sens, bien lointains, sinon presque choquants. Cet ἀλαστεῖν, qui fait penser aux μνήμονες ἐρινύες d'Eschyle (*Prom.*, 516), et qui, à l'époque classique, a été rajeuni en μνησικακεῖν, le contraire de l' « amnistie » (Usener, *Götternamen*, p. 293, n. 23), laisse également entrevoir le caractère social du « ressentiment ». Et, de vrai, si la notion des forces religieuses, des Kères sinistres prévaut dans la représentation la plus ancienne du crime, c'est justement que la réprobation collective est pensée comme telle : Sophocle (*Trach.*, 453-4) peut bien dire ὡς ἐλευθέρῳ ψευδεῖ καλεῖσθαι κήρ πρόσεστιν οὐ καλή, et Euripide, en pareille occurrence (*Andr.*, 974), parlera du δαίμων (65).

On verrait ainsi qu'entre la notion du délit objectif et les idées postérieures, il n'y a pas cette disproportion qui semblerait d'abord et que nous créons, nous, quand nous transposons en affirmations dogmatiques touchant, par exemple, la *cause* du crime, la pensée qui sort naturellement d'un sentiment global et religieux. Cette pensée-là est, par essence, pratique, nullement explicative au sens actuel du mot. Cela seul l'indiquerait que, dans l'esprit du Grec, l'idée de la souillure n'apparaît point isolée comme dans la traduction qu'une intelligence moderne et abstraite s'en donnerait. La souillure ne commence pas à un moment précis, dans un temps discontinu (66) : c'est à l'individu lui-même que peuvent s'appliquer les noms neutres κάθαρμα, λῦμα, μίασμα (67) ; et nous savons que commettre un crime, c'est déjà être possédé du δαίμων. Si nous regardons aux suites de la souillure, l'idée de celle-ci apparaît confondue dans l'image des êtres mythiques comme l' ἐρινύς, l' ἀλάστωρ, la malédiction vivante ou le fantôme vengeur que suscite l'acte criminel : et c'est même parce que cette image prévaut et repousse au second plan la conception de l'impureté que celle-

(65) Rapprocher l'emploi du mot λώβη, pp. 227 sqq.

(66) Il est frappant que, dans un récit d'Hérodote (I, 35, 41-44), ce soit un meurtrier — involontaire d'ailleurs — qui soit en quelque sorte voué par avance à une autre ξυμφορή, à un second meurtre.

(67) Aristoph., *Chev.*, 1133 ; *Plut.*, 454 ; Eurip., *Troy.*, 591 ; Esch , *Ag.*, 1645 ; *Cho.*, 1028. Le latin *piaculum* s'emploie de même.

ci a pu être niée pour les origines (68) ; mais les deux sont indissolubles (69) : l'idée religieuse du crime fleurit spontanément en images mythiques. Qu'est-ce à dire ? Ces puissances qui sont pour nous mystérieuses et qui le sont bien en un sens pour le Grec, la notion n'en est pas construite arbitrairement ; spirituelles (70), elles reflètent ou plutôt réalisent, substantialisent des états de sentiment : et ce n'est pas seulement la réprobation collective que nous voulons dire, mais, à l'occasion, celle de l'individu lui-même pour son acte : l'ἄτη sera parfois, d'un point de vue au moins, remords (71). Il n'est que de se placer au vrai point de perspective pour apercevoir qu'un élément subjectif (72) est forcément impliqué dans la plus ancienne représentation du crime. C'est en vertu d'une conception beaucoup trop systématique, et en *construisant* une notion toute logique du « délit objectif », que Rohde a pu opposer, comme il l'a fait, la morale d'Homère à celle des tragiques : celle-là, dominée par la représentation de puissances extérieures comme l'Erinys, ignorerait, ou presque, la *Gewissensangst* (73) ; celle-

(68) En ce qui touche Homère, nous avons vu comment la notion de souillure, en général, reste chez lui sous-entendue. Il faut tenir compte spécialement, pour notre objet présent, de l'état avancé de la pensée homérique où se dessinent plusieurs systèmes d'idées par quoi cette notion est reléguée dans l'ombre : une théologie plus ou moins systématique, à ce point que l'Ἄτη, de nature néfaste, « infernale » comme on l'aperçoit encore quelquefois (cf. *Il.*, XIX, 126 et s.), est intégrée au monde des divinités olympiennes (elle est fille de Zeus, *Il.*, XIX, 91) ; une théologie, par suite, qui individualise, personnalise à outrance : le Dieu qui provoque l'aveuglement agit comme une personne (d'où la personnalisation d'Ἄτη elle-même : H. Usener, *Götternamen*, p. 302) ; — une psychologie déjà inquiète de précisions (cf. n. 48) ; — une *Weltanschauung* enfin, qui affirme l'existence d'un ordre universel — à demi-abstrait — des êtres et des événements.

(69) J. E. Harrison, *Prolegomena*, chap. II. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 70 ; p. 78, n. 1.

(70) A prendre le mot dans un sens strict, pareille catégorie ne conviendrait pas, nous l'avons vu, à la pensée primitive. L'ἄτη n'en est pas moins une réalité profondément spirituelle, dans la mesure où elle traduit des émotions et tout un idéalisme collectifs. Cf. Esch., *Choéph.*, 1076 : μένος ἄτης, etc.

(71) Esch., *Choéph.*, 68, où d'ailleurs conformément à sa nature originelle, l'ἄτη s'épanouit en « maladie » : διαλγὴς ἄτα διαφέρει τὸν αἴτιον παναρκέτας νόσου βρύειν. — Inversement, il y a bien quelque chose de moral dans les ἄται ὑφ' ἧπαρ du vers 272.

(72) L'aspect subjectif peut être accentué dans le mot ἄτη, pris dans un sens général ; Esch., *Ag.*, 103 : φροντίδ' ἄπλητον λύπης, θυμοφθόρον ἄτην.

(73) Rohde, *Kl. Schr.*, II, pp. 230 et s.

ci, d'un effort quelquefois contredit, mais décidé, repousserait l'idée de la causalité purement divine, au bénéfice de la conscience individuelle et de la responsabilité subjective (74). Il y a progrès chez les tragiques, c'est incontestable, mais non pas révolution : de ce que le sentiment interne est fondu avec la notion d'une puissance religieuse, il ne s'ensuit pas qu'il n'existe point ; le progrès a consisté essentiellement à l'affirmer pour lui-même. De fait, dans les plus anciennes expressions de l'ἄτη, la conscience ne laisse pas d'intervenir, et clairement : on « reconnaît » après coup son ἄτη (*Il.*, I, 411-2 = XVI, 273-4), on en « gémit » comme d'une chose à certains égards personnelle (*Od.*, IV, 260-2). — Le δαίμων même a un aspect à la fois objectif et subjectif dans l'expression τὸν παρόντα δαίμονα chez Eurip., *Alc.*, 561, et surtout chez Soph., fr. 587, à propos de la honte d'une fille séduite (75).

III

De même, donc, que l'ἄτη n'est pas seulement ce que nous appellerions la conséquence de l'acte, mais encore l'acte lui-même et son principe, de même « l'aveuglement » qui provoque le crime ne fait point évanouir l'activité du sujet. Si la notion de la faute personnelle s'affirme au cours de l'évolution, le germe au moins en était déposé au point de départ : le fait est que cette invention des hommes, l'idée du coupable, n'aurait pas exercé dans la suite des temps l'empire religieux que nous n'avons cessé d'y sentir, si elle n'avait dans la pensée du « délit objectif » et dans la représentation d'un vertige divin, son origine à la fois et sa condition même.

Ce qu'il faut seulement admettre de l'ancienne conception de l'ἄτη ou de l'ἁμαρτία, c'est que le sujet n'y est pas conçu comme individu : l'idée de l'individu y « participe » de l'idée des puissances sinistres que nous voyons s'épanouir en une végétation serrée. Que signifient pareilles notions, à quel moment de la

(74) Id., *Psyche*, II, p. 230, n. 2, 3.
(75) Cf. Usener, *Götternamen*, p. 293.

société répond cette forme de pensée, c'est ce qu'il n'est pas difficile de déceler à travers les expressions caractéristiques du délit objectif. Ces ἐρινύες, cette Ἄτη, maîtresses d'imprudence et d'erreur, on dira volontiers qu'elles habitent dans une « maison », dans une famille, dans un γένος ; transmises héréditairement, infuses dans le sang, c'est ainsi qu'on les voit parfois dériver la volonté d'un descendant vers le crime fatal et la démence démoniaque. On aperçoit quelle réalité se reflète ici : c'est le γένος lui-même, dont tous les membres se sentent unis par un lien de consubstantialité. L'individualisme en est nécessairement banni : pas plus que la volonté individuelle n'a de place autonome dans les décisions de la société (76), l'idée d'une causalité vraiment personnelle ne saurait se faire jour.

C'est dans une figure comme l'Erinys que la plus ancienne représentation du criminel apparaît marquée de ce caractère familial — au sens préhistorique. Nous savons qu'elle se manifeste comme principe d'aveuglement, et elle se trouve associée à des notions comme celles de δαίμων (*Od.*, II, 134-5) et d' ἄτη (*Il.*, XIX, 87-8 ; *Od.*, XV, 233; Esch., *Ag.*, 1433, etc.) : mais il est inutile de rappeler qu'elle est, par excellence et à l'origine, le *numen* qui punit les crimes *familiaux* (77). Au demeurant, pas plus que la μῆνις ou la τιμή du mort, elle n'est conçue sous l'aspect individualiste qui semblerait ; et il y aurait erreur à lui donner pour sens « premier », comme fait Bréal, celui de malédiction personnelle, qui rendrait inintelligible, dans un texte aussi ancien que la *Théogonie*, l'expression τείσαιτο δ' ἐρινῦς πατρὸς ἑοῖο παίδων τε (472-3). En réalité, l'Erinys est une figure impersonnelle qui reflète le pouvoir et l'unité même du groupe familial, et c'est bien pourquoi elle est associée à la fertilité de la terre et à la fécondité des femmes, vertus sympathiques qu'elle favorise ou combat conformément à une des conceptions les plus enracinées dans le clan. En vertu ou en suite de cette pensée fondamentale, de ce sentiment du groupe, l'Erinys est imaginée chez les tragiques comme habitant dans une famille (Esch., *Sept*, 700 ; *Ag.*, 1191 et s. ; Soph., *Ant.*, 603, etc.), de

(76) Cf. Glotz, *Solidarité*, liv. Ier, chap. II, notamment pp. 40 et s.

(77) Rohde, *Paralipomena* dans les *Kleine Schriften*, II, pp. 229-244 ; Rapp. art. Erinys dans le *Lexikon* de Roscher.

même que l'Ἀλάστωρ dont elle est rapprochée dans Eurip., *Médée*, 1260 ; l'ἄτη, qui rebondit indéfiniment en ἄται (Soph., *El.*, 235), est représentée comme transmise d'une génération à l'autre (Solon, XII, 75-6, Théognis, 204 ; Esch., *Choéph.*, 403; 466 sqq. ; Eurip., *I. T.*, 147-8, etc.). Ce qu'il y a de plus instructif ici, c'est encore la notion centrale du δαίμων; lui aussi, il est associé aux sentiments familiaux (Soph., fr. 587 N. ; Eurip., *Alc.*, 561, *Andr.*, 974) et à la conception de la Terre-Mère (Esch., *Choéph.*, 123 et s.) ; mais surtout, il apparaît comme personnalisant à demi la famille elle-même, il exprime l'unité d'un même être à travers les générations : ainsi le δαίμων Πλειστθενιδῶν (Esch., *Ag.*, 1569) dont Clytemnestre espère en vain que désormais il cessera de sévir; c'est le même que désigne plus loin (v. 1660) le seul mot δαίμων, qui du reste peut incliner (v. 1342) vers le sens de sort individuel, mais de sort dominé, englobé— les vers précédents l'indiquent assez — par le δαίμων de la famille elle-même. De là encore le δαίμων κοινός, commun aux frères ennemis, *Sept*, 812 (cf. 958 et 1001), et l'emploi du verbe δαιμονᾶν rapporté à la « maison » tout entière (Esch., *Choéph.*, 566 ; cf. Soph., *El.*, 1269, où δαιμόνιον est en rapport avec μέλαθρα; Eurip., *Alc.*, 914, δόμων-δαίμονος ; *I. T.*, 199 et s.).

Sans doute, c'est à un moment de transition (78), et quand les âmes des divers γένη ont déjà pris un contact intime, que la notion d'une famille « souillée » peut s'imposer aux consciences : mais derrière, et pour la plus ancienne société, on entrevoit cet état d'extrême intégration qui commande la conception première de l'ἁμάρτημα. Platon, dont la cité idéale continue obscurément le γένος réel, ne fait que traduire cette pensée en langage moderne quand il situe au centre du droit

(78) C'est ce moment de transition qui se réfléchit dans la doctrine des tragiques (notamment Eurip., *Phén.*, 886-8), et dans la réalité historique par le cas des Alcméonides : la famille est encore assez intégrée pour imposer à la conscience commune l'idée de son unité substantielle ; et elle dépend déjà assez étroitement d'un groupe supérieur pour être *jugée* comme un principe de danger collectif. Une pareille représentation est dépassée par la doctrine classique de la souillure qui, dans le meurtre du moins, ne considère que l'impureté de l'individu, que la source individuelle du péril religieux.

pénal lui-même la théorie de l' « injustice involontaire » (79).

IV

Cette relation entre l'état de la société et les représentations morales, nous allons la voir persister, et sous une forme saisissante. Il s'agit de marquer l'instant où les conceptions familiales se désagrègent, où la pensée traditionnelle doute de soi. Tout de suite, notre attention est sollicitée par certains emplois du mot qui, à y bien regarder, attestent tout ensemble un tournant de la morale et une crise de la société. De nos témoins, Théognis est sans doute le premier chez qui apparaisse le début de l'évolution sémantique. L'exemple du vers 665 est typique, à la fois par la confusion et par la richesse du sens; l'avenir, dit-il, est d'une obscurité redoutable : καὶ σώφρων ἥμαρτε καὶ ἄφρονι πολλάκι δόξα | ἕσπετο..... Que trouvons-nous dans ἁμαρτάνειν? La faute morale, la faute excusable, le délit puni par la société, l'erreur qui trouble l'entendement et d'où sortent les mécomptes — ou le désastre? Rien de tout cela explicitement, mais tout cela ensemble, dans une pensée qui s'interdit la précision. Nous avons déjà noté ce caractère de la perception morale, comme significatif non seulement d'un auteur, mais d'un moment. Comment voyons-nous se dessiner, ici, les valeurs futures d' ἁμαρτάνειν? Ce que nous savons de Théognis suggère la réponse : elles naissent dans un état instable de croyances; les catégories morales traditionnelles, du « bon » et du « mauvais », de l' ἀγαθός et du κακός, se troublent. C'est tout le passage qui est significatif (v. 659-666) : « Il ne faut jurer de rien, car c'est offenser les Dieux, qui peuvent accomplir ce qu'ils veu-

(79) C'est pourquoi, à ce moment, Platon use avec prédilection du terme ἁμαρτάνειν : *Lois*, IX, 860 E, où le redoublement ἁμαρτημάτων τε καὶ ἀδικημάτων précise le caractère archaïque de la conception du délit; 863 A ; C-D, où le verbe et le substantif, plusieurs fois répétés, se substituent complètement à ἀδικεῖν, ἀδίκημα ; 864 B, τὰ ἁμαρτανόμενα, terme collectif; voir notre commentaire à 860 E, 863 A. Cf. *Protag.*, 345 D : οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα. ἐξαμαρτάνειν, opinion commune des « sages ».

lent (80) : il font d'un mauvais un bon, et inversement; un pauvre tout d'un coup est riche; et le riche, en une nuit, perd sa richesse; le sage peut faillir, et le fou souvent, tout mauvais qu'il soit, obtient la considération et l'honneur ». L'expression de « folie » (ἄφρονι) s'allie spontanément à la plus ancienne représentation du crime; et, en principe, ἄφρων et ἁμαρτάνει sont deux termes qui s'attirent l'un l'autre. Cette association est rompue parce que l'idée de σώφρων, antithèse d' ἄφρων, est également liée à celle de la tradition familiale qui, dans la crise de la société et avec la dissolution des anciens groupes, est dépossédée de son primat : le passage de Théognis — avec les deux séries antithétiques : « bon », bien né, « sage » ; et « mauvais », vilain, nouveau riche, « fou » — atteste la crise, et du même coup le renversement des valeurs : les « bons » voient leur ἁμάρτημα dans le fait qu'ils perdent leur τιμή, qu'ils deviennent des ἄτιμοι (cf. v. 1111) — et juridiquement, sans doute, aussi bien que moralement. Le changement d'ἁμαρτάνειν résulte ainsi du conflit entre les représentations de divers groupes ou de divers moments. Dans la transformation sociale qui s'accomplit, la valeur fondée sur la naissance cède devant d'autres valeurs; l'antique morale du γένος, celle qui vit dans la σωφροσύνη traditionnelle (81), est ébranlée. Moment d'inquiétude morale : les ἀγαθοί de l'ancien temps ne sont plus adaptés;

(80) Je néglige le καὶ πρῆξαι μέντοι τι du v. 661 qui reste obscur, mais qui ne peut modifier l'idée essentielle. Les uns supposent une omission (Bergk, Hiller, Crusius); d'autres corrigent (corrections qui alourdissent, ou qui, comme le πρῆξαν de Heimsœth, introduisent une forme sans augment normalement étrangère à la langue de l'élégie); si l'on conserve le texte tel quel, il faut convenir que l'interprétation du dernier éditeur Hudson-Williams est laborieuse et peu convaincante.

(81) Le sens primitif de la σωφροσύνη nous est suffisamment garanti par son association fréquente avec l' αἰδώς (Esch., *Ag.*, 1664; Eurip., *Hippol.*, 78-81; *I. A.*, 379-80; Thucyd., I, 84, 3; *I. G.*, II, n° 2339; cf. Hirzel, *Themis*, p. 181, n. 1). Cette « santé » de l'âme et de l'esprit — car la σωφροσύνη concerne les deux (cf. L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, I, p. 310) — est la vertu instinctive, essentiellement « naturelle » (Eurip., *Hippol.*, 80 : ἐν τῇ φύσει) que produit et entretient la vie familiale. Qualité distinctive et titre d'honneur des vieux γένη, elle prend parfois couleur « réactionnaire » à l'époque classique : Thucyd., I, 68, 1; cf. A. Croiset *ad* I, 70, 2; III, 82, 8, ἀριστοκρατίας σώφρονος. — H. Gomperz, *die Lebensauffass. d. gr. Philos. u. das Ideal d. inneren Freih.*, p. 30, relève justement le caractère « aristocratique » de la σωφροσύνη, mais interprète cette donnée dans le sens de la philosophie de Nietzsche plutôt que dans un esprit vraiment historique.

les κακοί les écartent, prennent leur place au soleil. — Rapprochons les paroles de Teucer dans l'*Ajax* (82) : « comment m'étonnerais-je maintenant que celui qui n'est pas *né* aille faire le mal (ἁμαρτάνοι), quand ceux qui passent pour *généreux* s'emportent à des paroles aussi blâmables? » C'est d'une pensée plus en avance, mais de la même veine. Les σώφρονες dont la moralité est entretenue et garantie par le groupe familial, exclusif et vain de lui-même, ce sont οἱ δοκοῦντες εὐγενεῖς πεφυκέναι. Voués au bien par naissance, voilà qu'on les juge — avec une audace qui ne laisse pas de s'étonner de soi — et qu'on les condamne.

Ce conflit entre le présent et le passé retentit sur toute la morale : mais spécialement la notion du criminel en est troublée. L'idée de l' « erreur » avait, sous le régime du γένος, un sens profond qui ne se perçoit bien qu'en ce moment critique. Le privilège normal de la société, c'est d'inspirer et d'entretenir la confiance au cœur des siens : c'est une façon pour elle de résorber le mal que de leur faire sentir le crime comme exceptionnel ; et les expressions de délire, de folie, n'ont pas cessé d'en escorter le nom, souvent même dans le cas de l'inexcusable. Mais dans une société primitive, ce sentiment marque toute la pensée d'une empreinte impérieuse : l'ordre dans les choses et l'ordre dans les consciences apparaissent comme des réalités de même espèce, ou plutôt comme la même réalité (83) : à l'idée du bien moral est liée, par une synthèse *a priori*,

(82) Soph., *Aj.*, 1093-6 : οὐκ ἄν ποτ', ἄνδρες, ἄνδρα θαυμάσαιμ' ἔτι ὃς μηδὲν ὢν γονεῦσιν εἶθ' ἁμαρτάνοι, ὅθ' οἱ δοκοῦντες εὐγενεῖς πεφυκέναι τοιαῦθ' ἁμαρτάνουσιν ἐν λόγοις ἔπη.

(83) Voir un passage très suggestif de Platon, *Gorg.*, 507 E-508 A : φασὶ δ' οἱ σόφοι, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. L'allusion à des doctrines comme celle d'Empédocle en précise la signification profonde et nous y fait sentir le prolongement d'une pensée lointaine ; sous le rajeunissement du vocabulaire, on perçoit la conception primitive d'une identité substantielle entre l'ordre physique et l'ordre moral, et dans quelle société pareille pensée se situe : la δίκη implique, nous le savons, cette identité ; l' εὐκοσμία en affirme le sens religieux : elle exprime l'attitude obligatoire du fidèle pendant le rite, dont la valeur est soulignée par une association naturelle avec l'idée de l'ordre du monde ; la φιλότης, enfin, désigne à l'origine cette solidarité (κοινωνία) entre « parents », principe exclusif de la vertu en général, de la σωφροσύνη.

l'idée du succès (84) ; à l'idée du mal moral, l'idée du désastre. Par là s'explique que ἁμαρτάνειν, ἀμπλακίσκειν (85) associent, parfois intimement, les sens de « commettre une faute » et de « échouer, manquer », qui pour nous n'auraient aucun lien logique. C'est comme si, à la surface des mots, du passé très lointain affleurait : car une pareille synthèse (86) définit la conscience, tout engagée dans la tradition, d'une société très simple, homogène, et dont la pensée morale perpétue l'idée du rite (87), obligatoire tout ensemble et nécessairement efficace. Mais que surgisse la crise dans la société : du même coup, la *confiance* fondamentale est ébranlée — nous le voyons,

(84) De là le double sens, bien connu, de εὖ πράττειν, « bien faire » et « réussir ». Cf. Th. Gomperz, *Pens. gr.*, II, p. 71. — Andoc., I, 145 : ...ἐπιστάμενον δ' οἷον τὸ ἁμαρτόντα πρᾶξαι κακῶς.

(85) Pour les valeurs morales — et, semble-t-il, originelles — de ἀμπλακίσκω, voir 1re partie, chap. I, § 1. Il est remarquable de voir un terme qui, à l'origine, paraît désigner le « péché » (Prellwitz, *Et. Wörtl*², p. 18), développer de façon prédominante, chez un Sophocle, le sens d'erreur ou d'échec (comme dans ἁμαρτάνειν, la faute y est aussi délire et atteste le δαίμων ou l' ἄτη : Archil., fr. 70 ; Théognis, 386-7 ; 403-4 ; 630 ; Pind., *P.*, III, 13 ; Eurip., *Hippol.*, 832-3) : *Œ. R.*, 472 ; *Ant.*, 554 ; 910 ; 1234 ; *Trach.*, 120 ; cf. Eurip., *Alc.*, 242 ; *I. A.*, 124. Pour le rapport entre la vertu et un ordre objectif, cf. Pind., *O.*, VIII, 67 : ὃς τύχᾳ μὲν δαίμονος, ἀνορέας δ' οὐκ ἀμπλακών... ; on notera l'association étroite entre l' ἀμπλάκημα et l'intelligence exacte des oracles, chez Théognis, 546 et 810 (cf. Eurip., *Phén.*, 23).

(86) Cette synthèse s'est perpétuée en un certain sens dans la morale, dont elle exprime, au fond, une revendication éternelle : le « devoir », c'est aussi le « bien » ; l'individu ne communique avec le monde que par l'intermédiaire de la société, et le sentiment normal qu'inspire celle-ci, c'est la confiance. Mais, dans la cité grecque qui, si intégrée, renouvelle le groupe familial primitif, cet aspect est privilégié : il est significatif que les morales grecques soient essentiellement des morales du bien. Les mêmes conditions, les mêmes antécédents sociaux expliquent, chez les philosophes, certain caractère de la psychologie morale : il y avait quelque chose de trop décidément révolutionnaire dans la théorie de Socrate — qui, par ailleurs, et surtout dans son prétendu « utilitarisme », est si docile à la tradition — que la vertu est une science : on sait comme Platon et Aristote ont réagi. L'accomplissement du « bien » est d'accord avec la nature, plus exactement avec la « santé » de l'homme : la σωφροσύνη a une importance capitale, et on tend, pour une part, à la considérer comme le principe exclusif de la vie morale (cf. n. 109). La σωφροσύνη réside dans la φύσις (Eurip., *Hippol.*, 79), et la φύσις comme la *natura*, c'est, étymologiquement, la « naissance » : comment se perpétue l'idée que nous avons vue vivre dans le γένος, on l'aperçoit dans un passage de Plutarque qui transporte à la cité la notion du δαίμων familial, d'un même être un et continu (*de sera num. vind.*, XVI = *Moralia*, p. 559 D-E).

(87) Cf. *Il.*, XXIV, 68 ; Eurip., *Hippol.*, 147-7 : ἀμφὶ... Δίκτυνναν ἀμπλακίαις ἄθυτος ἀνίρων πελάνων...

chez le même Théognis, dans le terme ὕβρις comme dans le terme ἁμαρτάνω — et l'idée du délinquant s'obscurcit. — Aussi bien, la catégorie traditionnelle du délit, celle du délit religieux, apparaît, en certains points, vacillante. Ce n'est pas sans heurt que les cultes patrimoniaux sont englobés dans la vie religieuse de la cité; une pensée nouvelle les pénètre, et tels crimes qui pouvaient être châtiés par la mort ne sont plus frappés que d'une peine médiocre (88).

Maintenant que les attaches séculaires de l'individu sont coupées, les consciences s'interrogent sur la faute religieuse : un Œdipe qui, par une voie lente et douloureuse, en vient à s'absoudre de l'ἁμάρτημα, c'est un symbole. La pensée morale est obligée de se reconquérir. En elle, de nouvelles images se dessinent, et des conceptions nouvelles. Il faut continuer de lire l'histoire du mot ἁμαρτάνειν où deux ordres de faits doivent nous retenir : 1° Nous rencontrons d'abord une représentation proprement mythique et que les tragiques surtout accusent : à mesure que la causalité humaine est plus distinctement conçue, la causalité divine se manifeste *à part* et, en vertu de cette personnalisation dont l'histoire d'ὕβρις nous a déjà fourni le témoignage, elle est rapportée aux êtres nettement individuels de la mythologie; l'une vient limiter et, par suite, quelquefois, excuser l'autre. 2° Plus éprise d'abstrait, la pensée sociale tend aussi, et du même mouvement, à une généralité supérieure; aux δαίμονες multipliés et incohérents, elle substitue l'unité d'une loi du monde : le « hasard », la Τύχη qui, sans règle apparente, mais d'un pouvoir constant et invincible, produit ces « malheurs » que sont les fautes excusables ou involontaires.

L'une et l'autre de ces conceptions a son prototype dans la poésie homérique où nous voyons les actes néfastes rapportés soit à l'intervention des Dieux, soit à cette loi du monde qu'est la Μοῖρα, le Destin. Mais il n'y a guère là qu'une anticipation du sentiment : les deux formes de causalité, pour contradictoires qu'elles apparaissent, sont sur le même plan (89); de plus, elles ne font pas évanouir l'action des δαίμονες momentanés qui

(88) Cf. Andoc., I, 115-6 : voir 1re partie, n. 32.
(89) Cf. *Il.*, XVI, 849 ; XVIII, 119; XIX, 410.

se multiplient dans les événements humains, qui imprègnent pour ainsi dire la volonté des hommes (90). Et puis, c'est dans une sérénité superbe que baigne la poésie d'Homère : elle ne se préoccupe guère d'excuser, parce qu'elle se prescrit de contempler ; et ce qu'elle explique, ce qu'elle justifie par l'action de toutes ces forces religieuses, ce sont aussi bien, et plus souvent, les malheurs que les fautes. Elle schématise la pensée des très vieux âges. — Les tragiques rendent un autre son. Non moins qu'Euripide déjà, quoique dans un esprit plus religieux — et plus grec vraiment — Eschyle a pris soin d'insister sur la responsabilité d'Apollon dans le parricide d'Oreste : non seulement les *Choéphores* en appellent à l'oracle delphique (v. 269 et s., 558, 1030 et s.) dont le poète a compliqué comme à dessein la donnée traditionnelle, mais le Dieu, dans les *Euménides*, apparaît comme συνήγορος et presque comme partie : c'est à lui que doit être rapportée, pour une part, cette dernière manifestation des ἁμαρτίαι δόμων (cf. *Ag.*, 1197) qu'est le parricide d'Oreste. Et rappelons-nous l'expression énergique de Sophocle, *Œ. C.*, 964-8 : θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον, fait-il dire au vieil Œdipe ; ἐπεὶ καθ' αὑτόν γ' οὐκ ἂν ἐξεύροις ἐμοὶ ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδὲν ἀνθ' ὅτου τάδ' ἡμάρτανον et Euripide, *Bacch.*, 29, εἰς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἁμαρτίαν λέγους, à propos de Sémélè, et surtout *Or.*, 76, εἰς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἁμαρτίαν, cependant qu'au vers 576 l'ἁμάρτημα est formellement attribué au Dieu : ἐκεῖνος ἥμαρτε (cf. Soph., *El.*, 199-200). Pénétrée du passé, la pensée des tragiques est obsédée du présent ; surtout, elle est passionnée : c'est bien une crise — crise révolue, mais revivifiée par le sentiment poétique — qu'elle proclame. De là l'esprit du mythe : quand les tragiques — et non pas seulement Euripide, mais, plus ardemment encore, Sophocle — rapportent l'ἁμάρτημα des mortels à la volonté des Dieux, ils n'entendent pas nous donner une impartiale théorie de l'action humaine ; chez eux, c'est le présent qui dépose contre le passé : dans une

(90) Souvent, d'ailleurs, la μοῖρα, normalement associée aux Kères ([Hés.], *Théog.*, 217 ; cf. *Il.*, XVIII, 117-9 ; XXIII, 78-80) revêt leur aspect essentiel, qui est celui de « dieux momentanés » : *Od.*, XXI, 24 ; Hés., *Tr. et J.*, 745 ; l'expression μοῖρα θανάτοιο (*Od.*, II, 100 ; III, 238 ; XIX, 145 ; XXIV, 135) est l'équivalent de κὴρ θανάτοιο, sur quoi J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 174.

morale périmée, ils reconnaissent des volontés contraintes.

Cette vue — disons vrai : cette intuition — ne fait donc point tort à la conception abstraite d'une Τύχη. L'idée du « hasard » est au point de croisement de deux tendances profondes qui toutes deux témoignent du progrès de la pensée : tendance à la complexité, tendance à l'universalité abstraite. L'intellectualisme d'Homère ne pouvait que s'élever à la notion à la fois générale et confuse d'une Μοῖρα, souvenir d'un état social d'une simplicité extrême où les crimes, peu divers, sont tous également abominables et où l'idée qu'on s'en fait est absorbée dans la représentation concrète du néfaste (91) : dans le plan spécial de la contemplation, de la poésie épique, le néfaste peut être rapporté à une loi du monde. Une pensée nouvelle se dégage, s'atteste dans le plein régime de la cité : celle de la nature humaine, de l'ἀνθρωπίνη φύσις, dont la désignation même n'apparaît qu'au milieu du ve siècle (92) ; en même temps que l'individu s'affirme, l'homme se détache de la nature où l'engageaient et le retenaient les δαίμονες. Mais cette volonté humaine qui désormais proclame son autonomie, on la perçoit faillible par essence (93), et en vertu d'une loi nécessaire : au-delà du monde humanisé, mais pénétrant ce monde par intervalles, on conçoit la loi abstraite d'une puissance divine, la Τύχη qui distribue et le succès et le désastre, qui produit entre autres effets les *fautes* des hommes.

La Τύχη mérite bien de nous retenir ici comme traduisant une représentation collective, puisque l'aspect dominant en est — tout comme de la

(91) La Μοῖρα (qui, comme l'ἄτη, peut être le châtiment : [Hés.], *Théog.*, 217-8 ; Néophron ap. Schol. Eur., *Médée*, 1387 ; cf. Esch., *Choéph.*, 306-14 ; Hérod., I, 91 ; Platon, *Phédon*, 113 E, etc.) se rapporte spécialement à l'idée du néfaste : cf. notamment Hés., *Tr. et J.*, 745.

(92) L'expression est déjà dans Hérod., III, 165 (cf. II, 45), mais au sens de « pouvoir », dans Eurip., *Ion*, 1004, mais avec une valeur physique ; c'est seulement chez Thucydide et, plus tard, chez Platon et Isocrate, qu'on lui voit prendre une signification morale (notamment : Thuc., III, 45, 7 ; 84, 2 ; cf. I, 76, 2 ; Plat., *Banq.*, 189 D ; 191 D ; *Rép.*, III, 395 B ; *Lois*, IV, 713 C ; IX, 854 A ; 875 A). La « nature humaine » s'oppose à la « loi » (Thuc., *l. c.* ; Platon, *Lois*, *l. c.*) : elle comporte un élément déréglé qui nécessite la coercition sociale.

(93) Pareille pensée est expressément rapportée au mot ἁμαρτάνειν : Soph., *Ant.*, 1023-4 ; Eurip., *Hippol.*, 615 ; Thuc., III, 45, 3 ; Isée, I, 13 ; Xénoph., *Cyrop.*, VI, 1, 37. — A propos d'une faute qu'excuse l'hérédité, Aristote, *Gr. Mor.*, II, 6, 10, emploie l'expression de φυσικὴ ἁμαρτία.

Μοῖρα — l'aspect « moral » (Rivaud, *Probl. du dev.*, p. 169, n. 390, à propos des fragments de Démocrite) ou, autrement dit, humain : chez Aristote lui-même, quelle que soit l'importance de l'idée dans la philosophie générale, le mot, « dans le sens le plus précis, se rapporte aux seuls événements qui intéressent l'activité humaine » (94). De fait, la Τύχη se manifeste avant tout comme « donatrice » des biens et des maux (Démocr., fr. 176, Diels, *Vorsokrat.*, I², p. 417 ; Bacchyl., V, 50 et s.).

C'est une notion relativement moderne : τύχη, même comme nom commun, n'apparaît ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée* (cf. Schol. *Il.*, I, 684) ; Τύχη est une personne divine dans *H. à Dém.*, 420 et dans la *Théogonie*, 360 ; mais on ne peut faire remonter au-delà du vᵉ siècle un culte véritable de la Τύχη (Hild, art. Fortuna dans le *Dict. des Ant.*, p. 1265). La notion n'en repose pas moins sur un fonds primitif d'idées : J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 270, y voit une des expressions de la *Kourotrophos*, donc, en définitive, de la Terre-Mère, — en faveur de quoi on pourrait invoquer Esch., *Eum.*, 922-6 (95). Et par une sorte de retour instinctif, on lui voit prendre souvent, dans ses manifestations, l'aspect de l'*Augenblicksgott* ; on en jugera facilement par l'association si fréquente de δαίμων et de τύχη, et par le grand nombre d'emplois du mot au pluriel chez les tragiques : H. Meuss, *Tyche bei der att. Trag.*, en relève 20 chez Eschyle, 85 chez Euripide ; c'est d'une τύχη σώτειρα (Esch., *Ag.*, 664 ; cf. *Choéph.*, 138) agissant dans le moment même (cf. Aristoph., *Ois.*, 1315) qu'a été tirée la notion d'une divinité personnelle et permanente (Pind., *O.*, XII, 2, cf. Böckh, *ad l.*). L'idée de *mana* apparaît ici comme ailleurs : la « τύχη du dieu », spécialement τύχη δαίμονος (Pind., *O.*, VIII, 67 ; Eurip., *Hér. fur.*, 309 ; *Hippol.*, 371-2 ; 832 ; *Médée*, 671 ; *Troy.*, 1201 ; fr. 37, 62, 140 ; Hérod., IX, 91, etc.), est tout à fait analogue à la τιμή θεῶν ; la τύχη est attachée à un objet, Esch., *Ag.*, 1129 (96) ; l'idée de τύχη, comme étant celle d'un principe néfaste, peut avoisiner celle de souillure : Esch., *Ag.*, 1427 ; Eurip., *Suppl.*, 226 ; 590 ; 1078 ; cf. [Ant.], II, α, 10.

Mais visiblement, la notion s'est développée *au-delà* du groupe familial primitif (elle paraît se manifester le plus anciennement à l'occasion des jeux publics : cf. Lehrs, *Popul. Aufsätze*, 2ᵉ éd., p. 176 ; Pind., *O.*, XII, 1 sq. ; Paus., V, 15, 6). La pensée philosophique aboutit à opposer, on le sait, la τύχη à la φύσις comme une fortune inquiète et capricieuse à une réalité sûre et stable (Démocr., fr. 176, Diels, I², p. 417 ; cf. fr. 199, Diels, p. 422) : antithèse parallèle à celle de la συντυχίη et de l' εὐδαιμονία chez Solon, traduction lointaine du changement de la société et de cette crise que nous attestait ἁμαρτάνειν ; Euripide, lui, (*Héracl.*, 233 ; 302) oppose

(94) Voir Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 780 A ; cf. Rivaud, *o. l.*, p. 418.

(95) Il y a là, en tout cas, quelque chose de plus objectif que dans la déduction mythologique tentée par Allègre au début de son *Étude sur la déesse grecque Tychè*.

(96) Où la correction de Weil, τέχναν, contre l'accord des mss., semble inutile : cf. Meuss, *o. l.*, p. 4.

la τύχη à l'εὐγένεια, dans le même esprit que Démocrite à la σωφροσύνη (fr. 210, Diels, I², p. 423).

Si mobile soit-elle, et si insaisissable, il y a pourtant dans la Τύχη cette unité, cette substance sans lesquelles la pensée ni le nom ne seraient possibles; elle est rapprochée, d'ailleurs, de la Μοῖρα (Archil., fr. 15; Bacchyl., X, 50 sq.; Eurip., *Hippol*, 1111-2) ou de l'ἀνάγκη (Eurip., *I. A.*, 511; dans la philosophie des atomistes, cf. Rivaud, *o. l.*, p. 168). Elle est chose positive, non négative. Sous sa forme achevée, à l'époque classique, et telle que nous la retrouverons chez Thucydide, qu'exprime-t-elle? Notion religieuse *abstraite*, qu'il n'est pas insignifiant de voir associée à l'effort « monothéiste » des Orphiques (J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 271), elle répond à un âge défini de l'entendement humain : socialement, elle appartient à l'âge de la cité; car, si le culte d'une Τύχη πόλεως comme d'un *Genius civitatis* n'est pas antérieur à l'époque hellénistique (W. Schmidt, *Geburtst. im Alt.*, in *Religionsgesch. Vers*, VII, 1, p. 79), l'idée en est attestée bien avant, et assez fréquemment pour caractériser la τύχη en général (Soph., *OE. C.*, 1555; Aristoph., *Nuées*, 587; *Femmes à l'ass.*, 475; Eupolis, fr. 214; Thucyd., IV, 18; V, 104; VI, 11, etc.).

Dans ces conditions, et à un pareil moment, le mot a pu servir de pavillon à la pensée, à la fois traditionnelle et renouvelée, d'un accord profond entre la réalité objective et la moralité des hommes : associé à εὐπραξία au sens de *bene succedere* (Soph., *OE. C.*, 1554; Eurip., *Andr.*, 894; *Hippol.*, 700; *Or.*, 894), il devait l'être du même coup à l'idée de *male facere*; d'où cette notion du « malheur » qui ne laisse pas d'envelopper la « faute » : Eurip., *Andr.*, 973; *Hér. fur.*, 249-50; 1311 et la suite; *Hippol.*, 673; *I. T.*, 478; Dém., XVIII, 212; Plat., *Lois*, X, 905 A (cf. éd. de Stallbaum, *ad* ἀτυχής). Mais au lieu que le δαίμων, pour parler un langage commode, était en somme immanent à l'humanité, la Τύχη lui est transcendante : elle suppose, parce qu'elle s'y oppose formellement, l'activité des hommes qu'elle vient limiter; par quoi s'expliquent la critique de Démocrite (fr. 119, Diels, I², p. 407) et l'antithèse classique de γνώμη et de τύχη. La conception du monde définit maintenant le *cadre* où pourront se situer, chacune à leur niveau, les notions diverses du délit intentionnel, de la faute, etc. La Τύχη n'est pas précisément en dehors, mais elle est en marge du jugement moral (cf. notamment Soph., *Ant.*, 1156-9) : elle représente la limite vers laquelle tend l'ἁμάρτημα maintenant excusable; nous avons vu, en effet, que la distinction

entre ἁμαρτήματα et ἀτυχήματα, malgré l'effort d'analyse d'Aristote, restait, pour une part, incertaine : les premiers, au sens large, embrassent les seconds.

V

Dans ce cadre nouveau de pensée, des catégories nouvelles s'établissent. Attaquée un instant, il convient que la sécurité morale se restaure (97). La persistance du mot est un symbole ; le mot continue de rallier autour des croyances nécessaires, mais sourdement transformées ; il ne doit tomber que quand il aura fait son office de préservation. Aussi se prête-t-il, avec une plasticité singulière, à exprimer des notions inédites et au besoin contradictoires (98) : celle du délit involontaire, celle du délit volontaire, celle de la faute morale.

L'apparition de l'idée d'excusable est évidemment le fait le plus frappant dans l'évolution d'ἁμαρτάνειν (99).

Nous avons déjà indiqué nos exemples. On relèvera ici, en particulier : Soph., *Ant.*, 558, incertitude de l'ἁμαρτία ; la même pensée apparaît v. 926-9, et dans un esprit nettement religieux : ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστιν ἐν θεοῖς καλά, παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες · εἰ δ' οἵδ' ἁμαρτάνουσι... ; — Thucyd., I, 69, 6, faute réelle, mais excusée ; IV, 98, 6, faute religieuse pardonnée par les Dieux ; — Ant., V, 91 : ἁμάρτημα consistant dans le fait d'acquitter un coupable de meurtre ; il est excusable, et l'orateur va même

(97) Comment le groupe nouveau, à son tour, assure la confiance et garantit en principe la moralité des siens, on l'aperçoit dans un exemple caractéristique d'Eschyle, *Suppl.*, 914-5 (Pélasgos au héraut) : κάρβανος ὢν ... καὶ πόλλ' ἁμαρτὼν οὐδὲν ὤρθωσας φρενί. Comparer l'observation de L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, I, p. 354, qu'Hérodote applique exclusivement aux Barbares le mot ἀτάσθαλος (rapproché même, VII, 35, du terme « barbare »).

(98) La contradiction s'accuse dans un passage comme celui d'Antiphon, V, 88-92, où, à quelques lignes de distance, le mot ἁμάρτημα implique successivement, et à plusieurs reprises, l'idée de pleinement répréhensible et celle d'excusable, et où on le voit, en termes exprès, assimilé d'abord (§ 88), puis opposé (§ 91) à l' ἀσέβεια la plus grave.

(99) On remarquera que cette idée d'excusable, de plus ou moins involontaire, n'a pas pénétré ἀμπλακίσκειν, terme tout à fait voisin d' ἁμαρτάνειν, mais qui n'a pas assez vécu (il disparaît avec les tragiques qui, de leur temps, sont d'ailleurs les seuls à l'employer).

jusqu'à le comprendre, implicitement (§ 92), dans la catégorie des ἀκούσια ἁμαρτήματα : mais il n'en est pas moins une faute positive, d'un caractère religieux : cf. [Ant.], II, α, 10 11 ; III, γ, 11-12 ; IV, γ, 7 ; au fond, la différence entre les deux ἁμαρτήματα ici comparés — condamnation d'un innocent (§ 88, cf. [Ant.], III, α, 4) et acquittement d'un coupable — résulte surtout d'une condition objective : l'un est « guérissable » (ἀκεστόν), l'autre non (ἀνήκεστον) ; — [Id.], IV, δ, 5, τὸ ἁμάρτημα pour désigner la faute, par opposition au délit propre de φόνος ἑκούσιος, dans une affaire d'homicide survenu au cours d'une rixe : l'accusé prétend qu'elle doit retomber plutôt sur la victime qui a porté les premiers coups, tout en reconnaissant qu'on peut dire de lui-même : ἐξήμαρτεν ; — Dém., LI, 11 : ἐὰν μὲν πένης ὤν τις δι' ἔνδειαν ἁμάρτῃ, l'idée d'excuse n'existe pas ici pour le droit, car le délit est plein et entier (τοῖς ἐσχάτοις ἐπιτιμίοις ἐνέξεται) : elle existe pour le sentiment moral (chez Lys., XXXI, 11, le délit suggéré par la pauvreté est même qualifié d'« involontaire » : ἄκοντας... ἁμαρτάνειν) ; exemple analogue chez Hypéride, I, col. XXV-XXVI, où l'idée de l'intentionnel est, cette fois, formellement écartée, mais où le châtiment n'en intervient pas moins : τῶν μὲν ἰδιωτῶν ὑμῶν ἐάν τις ἀρχήν τιν[α ἄρχων] δι' ἄγνοιαν ἢ [δι' ἀπει]ρίαν ἁμάρτη(ι) τι, οὗτος ὑπὸ τούτων κ[αταρρη]τορευθεὶς ἐν τῷ [δικα]στηρίωι ἢ ἀπο[θανεῖ]ται ἢ ἐκ τῆς πατ[ρίδος] ἐκπεσεῖται ; pour ἁμαρτάνειν appliqué également aux magistrats qui pèchent par ignorance (ἀφροσύνη), cf. Arist., *Pol.*, III, 11, 1281 b 25 sq., par opposition à ἀδικεῖν ; — Din., *C. Dém.*, 57 et 60, où il s'agit de véritables délits, mais que le tribunal acquitte, jugeant trop forte la peine légale ; — Arist., Ἀθ. Πολ., XVI, 2, Pisistrate τοῖς ἁμαρτάνουσι συγγνωμονικός : c'est au fond le même cas ; — enfin, particulièrement instructif quant à l'extension de l'idée de « faute » excusable, et traduisant une pensée commune, un sentiment des tribunaux, Arist., *Rhét.*, I, 12, 1372 b 16 sq. : καὶ οἷς ἂν ἐνδέχηται διὰ τύχην δόξαι πρᾶξαι ἢ δι, ἀνάγκην ἢ διὰ φύσιν ἢ δι' ἔθος, καὶ ὅλως ἁμαρτεῖν ἀλλὰ μὴ ἀδικεῖν.

Ainsi le terme même qui se rapportait à la conception la plus ancienne du crime s'applique maintenant aux fautes excusables. C'est qu'il y a non seulement lenteur, mais surtout continuité dans l'évolution : les représentations les plus anciennes régressent, mais leur empire, pour une part, se perpétue ; il se perpétue dans la notion nouvelle des ἁμαρτήματα. Ceux-ci sont bien loin d'être conçus sous une forme positive. D'abord, l'idée en serait, au gré de la logique, bien confuse : elle comprend pêle-mêle de véritables délits qu'on excuse plus ou moins, mais qui sembleraient impliquer une volonté notoire, les fautes réelles, la négligence, l'accident pur et simple. Au demeurant, ils sont « pardonnés », mais jamais com-

plètement. C'est qu'en tout cela transparaît, aux yeux du Grec, une puissance religieuse devant laquelle il s'incline, et qui réclame aussi bien une certaine expiation, même au cas d'un acte accidentel, qu'un adoucissement de peine dans le cas d'une faute véritable, mais plus ou moins excusée. Volontiers, on parlera alors de τύχη (Ant., VI, 1); Platon, *Lois*, IX, 879 B, dira à propos du τραῦμα involontaire : τύχης γὰρ νομοθέτης οὐδεὶς ἱκανὸς ἄρχειν; le cas de τραῦμα volontaire n'est pas essentiellement différent, et la manière dont Platon s'exprime à son sujet est des plus instructives (877 A) : le coupable devrait être assimilé au meurtrier, τὴν δὲ οὐ παντάπασι κακὴν τύχην αὐτοῦ σεβόμενον καὶ τὸν δαίμονα, ὃς αὐτὸν καὶ τὸν τρωθέντα ἐλεήσας... τούτῳ δὴ χάριν τῷ δαίμονι διδόντα κτλ. Le mot συμφορά, que nous rencontrons dans ce passage, mérite d'être retenu, puisque nous le voyons par ailleurs évoquer l'idée, associée à celle d' ἁμάρτημα, d'un « concours de circonstances » indépendant de la volonté du sujet (Thuc., IV, 98, 6). Pas de terme moins « positif », en dépit de l'apparence : la συμφορά dénonce couramment une puissance divine (ainsi dans ce passage de Thucydide; cf. Soph., *Œ. C.*, 912); elle sera très bien l' ἄτη qui se manifeste dans le crime et s'appesantit sur le criminel (Platon, *Lois*, IX, 854 D ; 873 A ; 877 A ; C ; 878 B), et cela se conçoit : bien qu'elle ait deux faces comme la τύχη, l'aspect malfaisant et sinistre — parfois rapporté à des Dieux spéciaux (Isocr., V, 117) — y est plus volontiers accentué ; terme du vocabulaire religieux, il concernera en général le « mal », la souillure qui réclame purification (Harpocration, *s. v.* ἀπομάττων; Soph., fr. 31) et en particulier la souillure d'un meurtre (Soph., *Œ. R.*, 99; Thuc., I, 127, 2; [Ant.], II, α, 11 ; [Dém.], XLVII, 70). — C'est la même idée d' ἄτη qui, dans certains ἁμαρτήματα, peut fonder la notion d'excuse.

On voit dès lors ce que signifie la subsistance et la régression du mythe : il est localisé, parce qu'il est dépassé ; les forces sinistres continuent d'exister, elles ont droit au respect, mais dans un domaine nouveau et restreint : elles fournissent à l'imagination collective le schème nécessaire pour la représentation de l'excusable. Et l'expérience grecque a bien son prix : ce n'est pas par une libération plus ou moins soudaine,

et en tout cas mystérieuse, que la pensée sociale en viendrait à distinguer le crime voulu et prémédité, la faute excusable et le fait involontaire ; en tant qu'elle affirme l' ἁμάρτημα ἀκούσιον, elle continue d'être nourrie de religion ; le premier de ses états est la condition du second, et la « raison » sans doute n'aurait jamais levé sans le mythe.

En même temps, le terme ἁμαρτάνειν continue de désigner le crime, comme engageant la pleine responsabilité du sujet (100), et par conséquent il ne laisse pas d'impliquer l'idée nouvelle de l'intentionnel. Contradictoire avec la précédente, cette valeur se justifie par la nécessité d'une transition continue entre le passé et le présent. Ce qui rappelle le plus fortement l'ancienne conception du crime, c'est le délit perpétré contre les choses sacrées — et nous savons l'extension d'une pareille idée : c'est en définitive le délit proprement public. Et c'est celui-ci que désigne encore, jusqu'au début du IVe siècle, le mot ἁμαρτάνειν, qui est même alors employé avec une certaine prédilection : Aristoph., *Plutus*, 915 ; Thucyd., III, 45, 1 ; 46, 1 ; Andoc., I, 102 ; 147 ; II, 47 ; Ant., V, 77 ; 79 ; dans la *Constitution des Athéniens* d'Aristote, VIII, 4 (cf. XXII, 4), l'emploi de τοὺς ἁμαρτάνοντας — correspondant au terme également ancien de ἀκοσμοῦντας (III, 6) à propos des délinquants jugés par l'Aréopage — apparaît trop spécial pour ne pas devoir être attribué aux sources mêmes de l'historien (101). Ἁμαρτάνειν est d'ailleurs spécialement appliqué aux délits religieux (Andoc., I, 29 ; 30 ; 33 ; 52 ; Ant., V, 88, ἁμαρτία καὶ ἀσέβειά ἐστιν εἴς τε τοὺς θεοὺς καὶ εἰς τοὺς νόμους ; Lys., fr. 73, 1, 4). L'étude du mot ἀδικεῖν nous a enseigné, il est vrai, que la cité absorbe en soi, pour ainsi dire, le religieux, et que le délit fondamental d'impiété est pensé sous la catégorie du « politique ». Mais il est nécessaire que l'aspect religieux soit accentué pour lui-même : il l'est par ἁμαρτάνειν. Du même coup, la conception du délinquant, que le mot ἀδικεῖν, en soi, n'évoquait pas

(100) Valeur particulièrement accentuée dans un exemple comme Ant., VI, 1 : μηδὲν ἐξημαρτηκότι, correspondant à τύχῃ μᾶλλον ἢ ἀδικίᾳ.

(101) Sans doute à cette littérature politique de la fin du Ve siècle qui, dans la πάτριος πολιτεία, exaltait le rôle de l'Aréopage. Cf. Th. Reinach, *R. E. G.*, IV, pp. 82 et s.

expressément — car il oriente d'abord les pensées vers le dehors, vers l'objet du délit — s'impose aux esprits avec cette gravité mystique, avec cette puissance d'émotion surnaturelle que tout le passé d'ἁμαρτάνειν gardait efficace et impérieuse.

Dans le cours du IVe siècle, cet emploi du mot est en baisse. Il est impossible de dresser des statistiques exactes, faute de pouvoir toujours distinguer, dans ἁμαρτάνειν et dans ἀδικεῖν, la notion propre du délit public. Au reste, elles ne sont pas indispensables : la décadence de ἁμαρτάνειν chez les orateurs, de la fin du Ve siècle à la fin du IVe, est immédiatement sensible; à Andocide chez qui il prédomine, comme nous l'avons vu, répondent Hypéride (2 exemples d'ἁμαρτάνειν dont aucun n'est probant, aucun d'ἐξαμαρτάνειν, ni d'ἁμάρτημα sinon un contesté, V, 22), Dinarque (aucun des deux verbes, un de ἁμαρτία au sens de « faute », 2 de ἁμάρτημα dont un au sens de « faute »), Lycurgue (2 de ἁμαρτάνειν, 2 de ἁμάρτημα) : le seul mot vivant pour le délit public, c'est alors ἀδικεῖν. D'une extrémité à l'autre, la décroissance est continue : Lysias marque la transition d'un siècle à l'autre ; nous avons fait un relevé pour la première moitié de son œuvre : les emplois des deux verbes, au sens de *délit*, se balancent à peu de chose près. Ἁμαρτάνειν est encore assez fréquent chez Isocrate (102). Démosthène en use relativement peu pour désigner le délit public (considéré sous l'aspect religieux : XXI, 42; 217; XXIV, 175; XXVII, 65; LII, 15; LIX, 77). Eschine l'applique surtout à l'immoralité de Timarque. D'ailleurs, dès le IVe siècle, on peut le dire démonétisé : il n'a plus cette valeur si définie que nous lui voyons, par exemple, chez Andocide ; dans tel discours de Lysias, comme le *Contre Evandros*, on le trouvera assez abondant sans qu'il y ait à cela de raison spéciale (103).

Ainsi, ἁμαρτάνειν décline assez rapidement : la transition assurée (104), il perd sa raison d'être. Parce qu'ἀδικεῖν repré-

(102) Même du substantif ἁμάρτημα, nous relevons chez lui 27 exemples au sens de *delictum* : ils sont loin de tenir tous la place d'un ἀδίκημα ; un certain nombre s'appliquent notamment au peuple d'Athènes et s'expliquent par ce que L. Schmidt, I, p. 374, qualifie de « Prüderie ».

(103) On notera toutefois le goût de Platon pour le mot, surtout pour l'emploi religieux du mot (*Eutyphron*, 5 A ; 6 A ; *Phèdre*, 243 A ; *Rép.*, II, 379 D ; *Lois*, VI, 759 C ; X, 908 B, etc. ; cf. *Rép.*, V, 461 A ; *Lois*, V, 729 E). Sa langue retarde, et peut-être volontairement.

(104) Ce rôle de transition s'atteste notamment dans l'association, qui est un redoublement, de ἁμαρτάνειν et de ἀδικεῖν : les exemples en sont innombrables jusqu'au milieu du IVe siècle ; ensuite, au contraire, quand les deux mots sont rapprochés, c'est pour être opposés l'un à l'autre (voir en particulier les exemples de Démosthène, Dinarque, Aristote, cités pp. 306 sq. ; l'antithèse semble apparaître pour la première fois, timide encore, dans Lys., XXXI, 11).

sente une unité abstraite, parce qu'il est le mot de la cité, il lui appartient de produire décidément la notion nouvelle, le concept positif de la responsabilité subjective. Sans doute, le délit est toujours pensé comme religieux : le délit public essentiellement, dans ses trois grandes espèces — sacrilège, trahison, vol des richesses de la cité ; le meurtre, car la notion du meurtre est toujours pénétrée des représentations traditionnelles. Mais ces différents genres n'en existent pas moins, différents ; on conçoit même des espèces et des degrés dans l'attentat contre la cité, dans l'attentat contre la religion (105) ; surtout, le meurtre, qui ne peut être poursuivi que sur l'initiative d'une famille, se distingue profondément des délits publics. La répression du crime s'est organisée : aux esprits s'impose l'idée des espèces délictuelles. Nous avons vu comment la notion collective des délits s'élève ainsi à une unité abstraite, et comment, la société n'étant plus seulement sentie, mais conçue, la cité même est regardée comme le principe de la « justice », c'est-à-dire d'un *système* de règles qui émanent de son pouvoir souverain. Comment ne pas voir une autre face du même phénomène dans la notion de la responsabilité subjective? L'idée de la volonté délictuelle est inséparable de l'idée abstraite du délit : ἀδικεῖν implique un coupable dont la volonté, distinctement conçue, apparaît comme le principe de la faute. C'est que le crime, en perdant de son homogénéité, a perdu de cette puissance divine qui lui semblait immanente ; c'est que la cité, en organisant le châtiment par ce fonctionnement régulier des institutions qui est comme l'image et le pressentiment de la raison, l'a plus ou moins vidé de sa « déraison » originelle.

Nous savons qu'ici, pensée abstraite signifie complexité sociale : l'idée des espèces délictuelles n'a pu s'élaborer que par la substitution de la cité au γένος. Mais, par le fait même de cette complexité, une notion nouvelle et distincte a pu se

(105) La γραφὴ παρανόμων, nous l'avons rappelé, est une action « estimable », et se distingue ainsi des accusations pour sacrilège et trahison. L' ἀσέβεια se distingue de la ἱεροσυλία, et celle-ci a son degré inférieur : κλοπὴ ἱερῶν χρημάτων ; voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 854 A.

dégager : celle de la faute morale. C'est là un des sens qu'a pris ἁμαρτάνειν. Il ne l'a pas pris de façon indéterminée ni arbitraire : dans son emploi privilégié, il désigne les fautes commises contre les parents.

L'usage est à la fois défini et fréquent : Eurip., *Alc.*, 709; *El.*, 1036 ; *Hippol.*, 320, cf. 323 ; *Or.*, 649; Lys., XXXI, 2 ; 23, etc. ; Dém., XXVII, 45 ; XL, 5; 48 ; XLV, 84 ; Lyc., *C. Léocr.*, 84 ; c'est dans un emploi défini et technique que nous voyons mentionnée la faute familiale, à propos de l'ἀποκήρυξις : cette « répudiation » du fils a lieu soit pour cause de délit (ἐπὶ ἀδικήματι : Ammonius, *s. v.* ἀποκήρυκτος), soit ἐπὶ ἁμαρτήμασιν (Hésych., *s. v.* ἀποκήρυκτος; Lex. Rhet. in Bekker, *Anecd.*, I, p. 215, 9) qui se distinguent de l' « infraction aux lois » (cf. Glotz, *Solidarité* p. 357) ; dans la grécité postérieure, nous voyons le substantif employé juridiquement pour désigner les cas de faute de la femme qui, en cas de divorce, donnent lieu à la *retentio propter liberos* (fragments de droit romain publiés par R. Dareste in *B. C. H.*, IV, p. 452, fr. 3; texte différent dans P. F. Girard, *Textes de dr. rom.*, p. 485). — Le mot peut naturellement s'appliquer aux fautes des esclaves : Lys., VII, 16 ; testament de Théophraste ap. Diog. L., V, 2, 14, etc. — L'immoralité sexuelle est aussi rattachée aux fautes familiales : l'adultère s'exprime normalement par ἁμαρτάνειν, de même les relations contre les mœurs ou contre nature : Eurip., *Hippol.*, 464 ; *I. A.*, 1204 ; *Suppl.*, 900; *Troy.*, 1028; [Dém.], LIX, 86; Arist., *Pol.*, VII, 16, 1336 a 2, etc.; nombreux exemples dans le *Contre Timarque* d'Eschine : I, 22 ; 39 ; 47 ; 55 ; 94; 159 ; 183; 184 ; 185; 192; 194; 195 ; pour le cas spécial de Timarque — qui ne provoque pas l'intervention du droit, sauf quand le coupable, en prenant part aux affaires publiques, attire sur lui une ἐπαγγελία, — on rapprochera Dém., XIX, 284.

Il s'en faut, en effet, que tous ces ἁμαρτήματα relèvent du droit pénal : par quoi la cité affirme une certaine opposition à la famille qu'elle a dominée et qu'elle dépasse. En revanche, la morale, par là, conquiert son autonomie. Nous avons vu le terme ἀδικεῖν s'appliquer assez volontiers aux fautes familiales et, par lui, le départ se faire aussi entre le juridique et le moral. Mais le phénomène est autrement marqué et autrement significatif dans ἁμαρτάνειν. D'ailleurs, le processus est inverse : ἁμαρτάνειν, dès le principe, concerne les rapports entre parents; c'est une valeur primitive qu'à l'époque classique il prolonge et adapte (106). En se perpétuant ainsi, il a pu faire bénéficier

(106) Aussi, quand il s'applique aux relations entre les groupes, entre cités, ce n'est pas à des relations quelconques : par deux fois il est employé dans le dis-

de son prestige traditionnel la morale, maintenant représentée à part du droit. Et lorsque, des parents, objets d'une sympathie immédiate, l'ἁμάρτημα commence à étendre son domaine aux autres membres du groupe, on aperçoit de quel riche développement il est susceptible : c'est décidément la notion du sujet personnel, c'est la notion propre de l'âme humaine qui s'accuse. Le développement de l'idée morale de *culpa* apparaît déjà dans un exemple comme celui de Sophocle, *Ant.*, 1259-60, οὐκ ἀλλοτρίαν ἄτην, ἀλλ' αὐτὸς ἁμαρτών; ou encore dans Antiphon, VI, 1, αὐτὸν ἑαυτῷ συνειδέναι μηδὲν ἐξημαρτηκότι. Cette idée de la « conscience », il est vrai, ne s'est jamais parfaitement dégagée chez les Grecs (le substantif συνειδέσις appartient à la seule langue philosophique) (107) : mais l'exemple d'Antiphon suffirait pour en attester la présence obscure. Or ce qui paraît bien l'avoir produite, c'est d'abord que le groupe familial, désormais concentré, développe chez les siens, et à l'écart du droit, une vie morale plus intense, ensuite que les sentiments familiaux, par cet élargissement de sympathie qu'enseigne l'histoire du « délit privé », tendent à devenir, pour ainsi parler, ultra-familiaux : dans le domaine de la criminalité qui continue la pensée primitive (délits contre « la cité et les Dieux »), elle n'aurait pas pu se développer toute seule (108).

Par un mécanisme intelligible, la notion morale de l'ἁμάρτημα a pu sortir de la pensée si lointaine, et à notre gré, si étrange, qu'évoque d'abord le même mot (109).

cours des Corinthiens, Thucyd., I, 38, pour désigner les torts des Corcyréens, *leur colonie*, à leur égard, ou l'inverse; ce genre de relations est conçu sur un type familial, cf. 1e partie, p. 156, et 2e partie, n. 290.

(107) C'est comme tel qu'Euripide l'emploie, *Or.*, 396-7, cf. Weil, *ad l.*; voir aussi *Suppl.*, 203, où il est pris tout aussi bien au sens de conscience psychologique. Chez Aristote même, il n'y a pas de terme pour désigner la conscience morale, et ce n'est pas un hasard : cf. Ollé-Laprune, *o. l.*, pp. 97-99.

(108) La notion même de l'intentionnel y apparaît parfois précaire (cf. Lys., VII, 14; Platon, *Lois*, IX, 856 A; Hypér., I, col. XXV-XXVI).

(109) Quel rapport il peut y avoir entre le développement de la pensée morale et la complexité plus grande de la société, c'est ce que traduit indirectement l'analyse des philosophes. Dans le moment même où la vertu traditionnelle, sous le nom de σωφροσύνη, s'émancipe du droit aussi bien que de la religion, et accuse son aspect interne et subjectif, elle ne peut plus garder ce caractère exclusif auquel elle prétend toujours avec ténacité (de là un conflit qui rend assez incertain le rôle de la σωφροσύνη dans le tableau des vertus cardinales du IVe livre de

VI

Ainsi, dans l'évolution que nous avons essayé de décrire et d'expliquer, l'intelligence n'apparaît jamais autonome : ni la notion religieuse du délit objectif n'est la pure et libre imagination que l'on croirait, ni la notion positive de la responsabilité ne s'est produite par un développement spontané et indépendant. D'abord l'une et l'autre sont étroitement engagées dans certaines conceptions générales du monde : la première suppose l'idée des forces religieuses dont l'entrecroisement tisse la réalité même de l'univers; la seconde suppose son antithèse — la notion des volontés contraintes, — laquelle vient s'encadrer dans la conception religieuse de la Τύχη. En second lieu, ces systèmes d'idées traduisent, représentent une certaine réalité sociale ; et ils ne se succèdent que parce que la société elle-même a changé.

Sans l'histoire, notre raison ici échoue à se comprendre, à s'expliquer sa propre génération. Le progrès que nous avons retracé, un esprit moderne le traduirait : distinction acquise entre le volontaire et l'involontaire. Combien serait extérieure, et, au vrai, combien fausse cette traduction, on a pu l'éprouver : aussi bien, les deux idées contraires ne sont-elles pas tour à tour connotées par le même mot? Sans doute, la distinction s'est faite, et elle est, si l'on veut, impliquée dans tout le processus : mais on ne saurait voir là un phénomène intellectuel qui gouverne l'évolution de la morale. Ni l'idée de l'involontaire dans l'ἁμάρτημα, ni celle du volontaire dans l'ἀδίκημα

la *République* : cf. R. Hirzel, *Zu Platons Tugendlehre. Ueber die Untersch. d.* δικαιοσύνη *u.* σωφροσύνη *bei der plat. Rep.*, 1873; Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 1[4], pp. 880-884). Dans un groupe aussi intégré que la cité, la vertu veut être conçue comme *une*; mais c'est un point de vue qui ne peut être soutenu jusqu'au bout : de là le problème, si important dans la morale platonicienne, de l'unité ou de la pluralité de la vertu. L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, I, p. 311, parle avec raison, à propos de la σωφροσύνη, à l'époque classique, de la « spécialisation croissante dans la doctrine de la vertu » : cette « spécialisation » est le fait de la société elle-même, et le philosophe qui a le premier formulé le principe de la division du travail ne pouvait y échapper.

n'apparaissent d'elles-mêmes et pour elles-mêmes : la notion de l' ἁμάρτημα ἀκούσιον prolonge en la renouvelant une pensée primitive, elle nous offre une expresion du néfaste où se confondent les idées modernes de la faute et de l'accident; celle d' ἀδίκημα se produit nécessairement lorsque la société plus complexe suscite une pensée plus définie, et la conception positive de la responsabilité n'est que l'envers d'une représentation rationnelle de la justice pénale.

Nous ne devrons pas seulement retenir ce résultat général que le progrès de la pensée, ici encore, est fonction du développement de la société, mais cette conclusion particulière que la représentation du délinquant est commandée par la conception du délit. A aucun moment, la pensée morale ne va du dedans au dehors — du criminel au crime. C'est à l'inverse qu'elle procède : à l'âge primitif, l'idée d'une ἄτη immanente au crime se prolonge dans la notion d'un ἁμαρτών; à l'âge de la cité, l'idée des multiples ἀδικήματα, encadrée dans le système d'un droit organisé, se réfléchit dans la notion d'un *individu* coupable.

CHAPITRE II

LA DISTINCTION DU « VOLONTAIRE » ET DE L' « INVOLONTAIRE »

Nous avons vu s'éliminer peu à peu la notion de l' « injustice » objective, celle d' « injustice » subjective peu à peu s'affirmer. Et déjà nous avons traité, implicitement, des idées de *volontaire* et d'*involontaire* ; c'est le moment de nous demander comment s'est faite la distinction entre les deux.

Comme l'étude précédente a pu nous le faire pressentir, le problème est en vérité plus modeste qu'il n'en a l'air. S'il est vrai ce que nous nous sommes efforcés d'appuyer jusqu'ici, que la notion du délinquant qui commande l'idée de responsabilité soit le produit de sentiments collectifs et impérieux, irréductibles à la raison raisonnante, nous n'avons plus à accepter une position qui semblerait d'abord obligatoire ; nous n'avons plus à nous représenter la distinction entre le volontaire et l'involontaire comme le principe théorique et conscient de la transformation du droit pénal : elle n'en est que le reflet, ou si l'on veut la traduction. Aussi bien, qui accorderait à ce moment intellectuel le caractère dominateur qu'il paraît revendiquer se verrait forcé d'admettre ou une création *ex nihilo* de la pensée, ou une évolution mystérieuse qui, des tâtonnantes démarches de l'observation et de la représentation concrète, ferait surgir tout d'un coup une catégorie. Nous ne connaîtrons ni de l'un ni de l'autre cas ; et heureusement : car dans le premier, nous aurions à faire à une conception inintelligible ; et dans le second, à un problème insoluble.

Dans les deux cas, il y aurait comme un libre décret de l'intelligence. Et de fait, si l'on ne voit dans la distinction du volontaire et de l'involontaire qu'un événement tout intellectuel, comment en rendre compte ? Ou bien un législa-

teur comme Dracon l'aura décidée tout d'un coup, et l'on peut dire qu'implicitement au moins, c'est ainsi qu'on s'est longtemps représenté sa réforme. Ou bien, on restreindra le rôle du législateur, et tout en soutenant que Dracon fut « une intelligence » et « une volonté » (Glotz, *Solidarité*, pp. 301-2), on admettra que son action fut préparée par la lente évolution qui s'était produite sous le régime antérieur à la vindicte sociale ou, plus particulièrement, par le travail des thesmothètes anonymes, lequel suppose derrière lui tout un droit coutumier séculaire (cf. Aristote, Ἀθ. Πολ., III, 4). Encore est-il que, même ainsi comprise, l'œuvre de Dracon dénonce une véritable *création* intellectuelle : car autre chose, remarque-t-on judicieusement, est une distinction empirique et formulée pour des cas d'espèce, autre chose est de reconnaître les catégories du volontaire et de l'involontaire. Or nous accorderons à Dracon tout le génie que l'on voudra — et cela nous est, au surplus, indifférent : mais nous n'accorderons pas au génie le pouvoir d'inventer de nouvelles formes de pensée. D'ailleurs, si l'on reste sur le même terrain, si l'on se représente la distinction comme une conquête de l'intelligence, d'abord aveugle et finalement « éclairée », on pourra supprimer Dracon, on n'en sera pas plus avancé : la distinction est essentiellement sentimentale ; à ses deux moments, quand elle se prépare et quand elle se formule comme universelle, elle manifeste les représentations nécessaires et les sentiments plus ou moins impérieux de groupes sociaux.

Ce sont ces sentiments que nous essayerons de retrouver dans les emplois des termes. D'une pareille étude, il est légitime d'attendre des précisions et des confirmations.

I

L'idée de l'intention, de la volonté dans le délit est exprimée par plusieurs mots qui reviennent avec une espèce d'insistance : ἑκών (ἑκούσιος), πρόνοια, et plusieurs mots de la racine *gʷel*, notamment ἐπιβουλή ; on peut y joindre le terme aristotélicien προαίρεσις ; — l'idée d'involontaire est rendue par le seul mot

ἄκων (ἀκούσιος). A première vue, ces termes s'opposent ou se hiérarchisent suivant un ordre que nous dirions « naturel » : une fois reconnue, comme par une vue certaine de l'intelligence, la distinction entre ce qui est volontaire et ce qui ne l'est pas, les notions se classent ; l'absence d'intention, n'étant pas susceptible de plus ou de moins, s'exprime par un seul mot ; la volonté, étant susceptible de degrés, se définit à trois moments : volonté pure et simple (ἑκών) ; préméditation (πρόνοια, ἐπιβουλή) ; préméditation accompagnée d'un choix raisonné (προαίρεσις). Et de fait, il n'est pas impossible de retrouver dans le langage comme des linéaments logiques et psychologiques. Il est remarquable qu'à l'exception du dialectal λευτον (110) (règlement religieux de Tégée, Michel, n° 695, l. 3), l'idée générale de l'intention délictuelle n'ait emprunté ses désignations qu'aux termes de la racine ϝεκ ; c'est spécialement l'idée de la préméditation que rendent les composés de la famille βουλ et les dérivés de βουλεύω. En revanche, Aristote, qui est bien obligé ici de se conformer en quelque mesure à l'usage commun, prend le substantif βούλησις au sens de *tendance* de la volonté (*Eth. Nic.*, V, 3, 1111 b 11 ; 19 sq. ; 26 sq.) : βούλεσθαι est *moins*, en principe, que l'intention ; ἐπιβουλή, βουλεύω sont *plus*. Ainsi, les distinctions psychologiques, œuvre de l'intelligence et de l'analyse, sont assez familières au grec ; ce n'est pourtant pas cette élaboration intellectuelle qui a présidé au droit : autre chose sont les catégories psychologiques qu'a pu instituer une réflexion même populaire, autre chose les notions efficaces qui fonctionnent dans la conscience juridique.

D'abord le terme προαίρεσις, pour achever une analyse que la pensée commune avait pu obscurément pressentir et préparer, n'en est pas moins un terme philosophique : il est surtout aristotélicien.

La théorie de la προαίρεσις se trouve dans *Eth. Nic.*, V, 3, 1111 b, 4-1112 a 17 : la πραίρεσις, qui est le fait de la pensée raisonnable et qui, comme telle, n'appartient ni aux enfants, ni aux animaux, exclut le « désir » (ἐπιθυμία) et la « colère » (θυμός) ; elle est plus que l'ἑκούσιον pur

(110) Peut-être de la même famille que βούλομαι : cf. Bréal, *R. E. G.*, XXIV, p. 1 et s.

et simple : c'est l'ἑκούσιον délibéré, et pleinement accepté par la seule intelligence (cf. aussi *Rhét.*, I, 10, 1368 b 6 sqq.) — Au reste, si l'emploi du mot devient technique chez Aristote, il n'en a pas inventé l'acception : de même que l'idée de la volonté réfléchie et froide, de la volonté intelligente dans le délit, joue un grand rôle dans la pensée morale des Grecs, nous rencontrons aussi chez Dém., XXI, 44 : τοῖς ἐκ προαιρέσεως ὑβρισταῖς, où προαίρεσις désigne le même élément psychologique que chez Aristote; cf. Lyc., *C. Léocr.*, 148. Mais dans un pareil emploi le mot est très rare, et il n'y a rien là, aussi bien, qui intéresse ni qui éclaire la distinction entre l'intentionnel et l'involontaire.

Du terme πρόνοια, en revanche, la morale d'Aristote ne fait pas état, comme sans doute insuffisant (111). C'est pourtant un mot aussi courant que l'autre l'est peu.

Mais il y a plus. Les notions d'intentionnel et d'involontaire sont beaucoup moins analysées, beaucoup moins nettes et, dans leur signification centrale, beaucoup moins universelles qu'il ne le paraît d'abord. Pour le reconnaître, c'est comme toujours dans leur usage, dans leur fonction qu'il les faut considérer.

L'idée de l'intentionnel est pure et simple. On a déjà observé que Dracon, chez qui elle apparaît d'abord dans toute sa force et avec un évident caractère de généralité, ne distingue pas l'intention et la préméditation : ἑκών a les deux sens (112). La dualité des termes ἑκών et πρόνοια ferait naître presque invinciblement dans les esprits modernes l'idée d'une dualité de notions ; et on voudrait comprendre l'un dans le sens de l'intention pure et simple, l'autre dans le sens de la préméditation. Mais la comparaison des textes affirme que ἑκών et ἐκ προνοίας s'emploient l'un pour l'autre, et que l'expression assez fréquente de ἑκὼν ἐκ προνοίας n'est qu'un redoublement.

Dans ce qui subsiste de la loi de Dracon, où d'ailleurs il n'est pas directement question du meurtre « volontaire » (113), ἑκών ou ἑκούσιος n'apparaît

(111) Dans son langage technique, Aristote ne retient la πρόνοια que dans un sens très général, comme l'intelligence pratique qui est commune à l'homme et aux animaux supérieurs (προνοητικὴ δύναμις : *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 28). Ailleurs, quand il se place au point de vue de la conscience commune, il utilise la notion de πρόνοια avec sa valeur juridique courante (*Rhét.*, I, 14, 1375 a 7).

(112) Cf. *I. J. G.*, II, p. 11, n. 1 : « Dracon ne connaît que deux catégories de meurtres : ἑκούσιος et ἀκούσιος φόνος. Pour le second de ces mots, nous le traduisons indifféremment par : meurtre involontaire et meurtre non prémédité, Dracon n'ayant pas distingué ces deux notions ».

(113) Cf. Gilbert, *Beiträge*, p. 488 ; *I. J. G.*, II, p. 10.

pas, mais seulement l'expression ἐκ προνοίας (l. 10), laquelle est visiblement l'expression technique (Dém., XX, 43; XXI, 22; Dinarque, I, 6; Aristote, 'Αθ. Πολ., LVII, 3, etc.); ἐκ προνοίας a toujours pour antithèse ἄκων ou ἀκούσιος; dans le texte même de la loi de Dracon, μὴ ἐκ προνοίας (l. 10) a pour correspondant et synonyme ἄκων (l. 17); cf. Dém., XXIII, 50; Arist., *Polit.*, VI, 14, 1300 b 26. Le terme d'ἑκούσιος φόνος, qui est familier au langage courant et qui se présente tout naturellement à l'esprit d'un orateur spécialisé comme Antiphon, se trouve donc défini par là-même. De là Dém., XXI, 43, donnant entre autres exemples du principe général qui distingue profondément τοὺς ἑκουσίως... πλημμελοῦντας τῶν ἄλλως πως ἐξαμαρτανόντων, celui de la loi sur le meurtre : τοὺς μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτιννύντας ... (correspond à ἂν μὲν ἑκὼν βλάψῃ). — Ant., I, 5 : τῆς δὲ ἑκουσίως ἐκ προνοίας ἀποκτεινάσης; 27 : τοῖς ἑκουσίοις καὶ ἐκ προνοίας ἀδικήμασι; Platon, *Lois*, IX, 873 A : πατρὸς.... ἐκ προνοίας ἑκουσίως ψυχὴν ἀποστερεῖν σώματος; 874 E : τὰ δὲ ὁπόσα (sc. τραύματα) ἐκ προνοίας ἑκούσια ξυμβαίνει γίγνεσθαι (cf. IV, 721 C).

On ne voit pas du tout pourquoi Philippi (*Areop. und Eph.*, p. 61) et Brunnenmeister (*Tödtungsverbr. im altröm. R.*, p. 140) considèrent la notion de πρόνοια comme si vague qu'elle serait impliquée, en tout état de cause, dans toute espèce de *meurtre*, même « légitime », en sorte que le cas de légitime défense serait l'objet d'une exception formelle au principe que la πρόνοια entraîne la mort de l'auteur; c'est chercher une théorie là où nous verrons qu'il n'y en a pas, et cela en contradiction avec l'article draconien qui qualifie d' « involontaire » le meurtre commis en état de « légitime défense » (114). — La même opposition entre le peuple « non juridique » qu'auraient été les Athéniens et le peuple bien juridique que furent les Romains, Pernice (*Der verbrecherische Vorsatz im griech.-römischen Recht*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, Röm. Abt., XVII [1896], p. 236, n. 3) la voit ailleurs : les lois relatives au meurtre ne nommeraient même pas l'intention ! Inutile d'insister sur le contre-sens déconcertant que commet cet auteur sur Dém., XXIII, 22 (cf. Arist., 'Αθ. Πολ., LVII, 3), où ἐκ προνοίας doit manifestement être rattaché aussi bien à φόνου qu'à τραύματος. — En revanche, Pernice ne laisse pas d'avoir raison quand il constate l'absence, dans le droit athénien, de toute *théorie* de l'intention (*o. l.*, p. 232) : tantôt — dans le domaine de l'homicide — il s'agira de la préméditation; tantôt il sera question de la simple volonté. Encore y a-t-il à cela des raisons objectives, donc raisonnables en un sens : le sentiment qui réprouve se produit à des plans différents.

Quant à ἄκων, il associe toutes sortes de notions qui, au point de vue même de la psychologie commune, auraient dû être distinguées les premières : absence complète de faute, négligence, imprudence, et même, à l'occasion, emportement

(114) Voir plus loin, p. 356.

plus ou moins passager. Il vaut la peine de relever, comme suggestive, l'assimilation formulée par Platon dans son système législatif entre les meurtres « remis » par la victime et les homicides « involontaires » (115).

Les Grecs ne connaissent point de notion qui réponde à notre concept d' « homicide par imprudence ». Ainsi tous homicides qui ont lieu ἀκουσίως au cours des jeux publics ou à la guerre sont également innocentés (Dém., XXIII, 53 ; cf. Platon, *Lois*, VIII, 831 A ; IX, 865 A) ; et l'auteur pouvait néanmoins être en faute, ce que suggère l'état de cause de la seconde *Tétralogie* du Pseudo-Antiphon (116) : la *culpa* proprement dite n'y est pas plus retenue par l'accusateur que par l'accusé. — A l'inverse, la notion commune du φόνος ἀκούσιος qui relève du Palladion et qui entraîne l'exil plus ou moins prolongé de son auteur, enveloppe tous les cas où un individu s'est trouvé causer la mort d'un autre sans le vouloir (voir la longue, minutieuse et archaïque définition de Platon, *Lois*, IX, 865 B-C) : pas de distinction non plus entre la faute et l'absence de faute.

Plus généralement, l' ἀκούσιος φόνος, c'est le meurtre non prémédité : ce peut être le meurtre commis dans un moment d'emportement (Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10, 1135 b 19 sq., pose : διὰ θυμόν = μὴ προβουλεύσας, donc μὴ ἐκ προνοίας), et cette « colère », dans la pensée des Grecs que ne domine pas, comme il domine la nôtre, un respect passionné et religieux de la vie humaine, cette « colère » peut fort bien être justifiée par certains outrages, les προπηλακισμοί dont parle Platon, *Lois*, IX, 866 E. Marquons ici tout de suite que cette conception du crime passionnel, car c'en est déjà une, s'explique en Grèce par le même principe que dans toutes les autres sociétés : sont considérés comme plus ou moins excusables les meurtres inspirés par un sentiment qui provoque plus ou moins la sympathie du groupe, qui est regardé comme plus ou moins naturel à l'homme normal, qui est l'objet d'un jugement de valeur plus ou moins favorable. Or le mot θυμός qui, à l'époque classique, jouit d'une éminente dignité parmi les termes du même ordre (ὀργή, κότος, χόλος, μῆνις : schol. Aristoph., *Gren.*, 844), se rapporte volontiers aux aspirations généreuses de l'âme : de là le rôle élevé qu'occupe le θυμός dans la psychologie, la métaphysique et la morale de Platon (Brochard, *Mor. de Platon*, in *Année philos.*, XVI, p. 7) ; — et le droit idéal des *Lois* est d'accord avec toute la philosophie platonicienne (Zeller, *Philos. der Gr.*, II, 1⁴, pp. 843 et s.).

(115) Platon, *Lois*, IX, 869 B (meurtre commis sur la personne d'un ascendant) : ἐὰν μὲν ὁ τελευτήσας ... φόνου ἀφιῇ ... καθάπερ οἱ τὸν ἀκούσιον ἐξεργασάμενοι...; 869 D-E, le principe est étendu à l'homicide en général (ὡς ἀκουσίου γεγονότος τοῦ φόνου) : les purifications et l'exil auront lieu conformément à cette assimilation ; voir notre commentaire à ces passages.

(116) Qui se réfère bien au vieux principe, bien qu'il s'y agisse d'un « accident » arrivé dans la palestre : cf. Glotz, *Solidarité*, p. 507, contre Blass, *Att. Bereds.*, III, 2², p. 365.

Voir notamment : Platon, *Lois*, V, 731 B-C : θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι; θυμοῦ γενναίου ; Aristote, *Eth. Nic.*, III, 11, 1116 b 23 : τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν ; VII, 7, 1149 a 32 sqq., b 13 sqq. : le θυμός participe en quelque mesure de la raison, à la différence de l'ἐπιθυμία, méprisable. De cette représentation collective résulte l'assimilation entre le meurtre inspiré par la colère et l'homicide exempt de toute intention.

C'était sans doute question d'espèce de décider si le meurtre commis par emportement pouvait être qualifié d'« involontaire » : on le voit par Dém., XXI, 75, qui commente un jugement et rend compte de l'opinion des juges; tout ce passage de la *Midienne* (71-75) manifeste l'indulgence du droit en pareil cas, et précise la notion d'ἀκούσιος φόνος. Il est vrai que, pour l'un des deux cas qu'il cite — il ne dit rien de l'autre — notre auteur indique qu'il y eut condamnation; mais à une voix seulement de majorité; et nous ignorons quelle condamnation : l'affaire ne pouvait relever que du Palladion, la victime étant un étranger (§§ 71 et 73); de toute façon il ne pouvait y avoir lieu, au plus, qu'à l'exil perpétuel. Rappelons aussi le cas rapporté dans [Dém.], LIX, 9-10.

Platon, lui, considère (*Lois*, IX, 867 D et s.) les meurtres commis par emportement comme une catégorie « intermédiaire » entre les ἑκούσιοι et les ἀκούσιοι φόνοι, mais beaucoup plus voisine de ceux-ci, puisque la peine qui les atteint n'est qu'un bannissement de deux ou trois ans, suivant les cas.

Ce n'est pas qu'on ne distingue parmi les meurtres involontaires : mais la distinction ne se fait pas du point de vue psychologique. Il y a un φόνος ἀκούσιος au sens technique : c'est celui qui relève du Palladion; mais nous avons vu qu'il y a une autre catégorie de meurtres commis ἀκουσίως : ce sont ceux qui rélèvent du Delphinion, notamment les homicides qui ont lieu dans les jeux publics ou à la guerre. En tout état de cause, nous savons que ceux-ci sont pleinement innocentés, les autres non.

Et ce qui achève de qualifier la notion d'involontaire, c'est le rapprochement qui est institué, à l'intérieur de cette catégorie, entre les purs homicides exempts d'intention et le meurtre commis en état de légitime défense. D'abord l'expression même, dont nous continuons d'user par abréviation et commodité, ne doit pas nous égarer. Il ne s'agit guère de la légitime défense à l'égard d'un κακοῦργος, d'un bandit : tout ce qui regarde les κακοῦργοι, les criminels de bas étage, est, dans la législation pénale, à part; c'est ainsi que, meurtriers, ils sont l'objet d'une procédure spéciale et sommaire, l'ἀπαγωγή (Glotz, *Solidarité*, pp. 426-8). Il s'agit de rapports entre pairs : or, en principe, celui qui répond à une provocation bénéficie de l'excuse; c'est la vieille règle sur l'ἀμύνεσθαι χειρῶν ἀδίκων, que nous avons vue (1re partie, p. 48) et où ἀμύνεσθαι a un sens beaucoup plus large que « se défendre » (Démocr., fr. 193, Diels, *Vorsokr.*, I², p. 421) (117); dans Dém., XXI, 71, ἀμυνάμενον οὕτως ὥστε καὶ ἀποκτεῖναι, il s'agit de la réponse à une provocation, dans un cas analogue à celui d'Euaiôn, qui a tué διὰ

(117) Cf. L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, II, p. 313-4; Hitzig, *Iniuria*, p. 5-6.

πληγὴν μίαν. Ainsi les meurtres commis par un ἀμυνάμενος rentrent dans une certaine notion de l' « involontaire » : la loi de Dracon, l. 34-35, en précisant la notion de κτείνειν ἄρξαντα χειρῶν ἀδίκων par les mots ἐὰν] ἀέκον κτέ[νει, n'ajoute pas précisément une restriction comme pourrait le faire croire la traduction des éditeurs des *Inscriptions Juridiques*, mais plutôt une explication (cf., aux l. 16-17, un emploi de ἐὰν ... κτέ]νει ἄκον, qui ne laisse pas d'être explétif). Sans doute, à l'époque classique, on exige bien, pour justifier l'idée d'involontaire, que le meurtrier n'ait pas eu l'intention de tuer, mais seulement de porter un coup : pratiquement, si l'inimitié n'est pas avérée entre le meurtrier et la victime, cette absence d'intention ne peut que se préjuger. C'est un sentiment de sympathie collective qui anime ici encore la notion de l'involontaire, et qui permet de dire, de qui répond aux coups de l'agresseur ([Ant.], IV, δ, 5) : ἀκουσίως ἐπάταξεν.

D'ailleurs, l'analyse, qui paraît se faire parfois de façon systématique, est beaucoup plus superficielle qu'on ne le croirait : l'idée de la cause intentionnelle a provoqué la notion du meurtre commis à l'instigation d'un tiers. Mais cette notion n'est rendue par un terme spécial que dans la seconde moitié du IVe siècle, — et c'est par un terme technique (118), un substantif savant, βούλευσις : ce βούλευσις n'est attesté que par Aristote (Ἀθ. Πολ., LVII, 3) et par les lexicographes ; Platon (*Lois*, IX, 872 A), qui parle de la chose sans employer le mot, nous fournit un *terminus post quem*. Au substantif savant la langue courante a toujours préféré le verbe : or la pensée qu'évoque le verbe n'est ni précise ni délimitée ; en sorte que, si la notion existe de bonne heure (119), le concept ne se dessine guère dans la conscience commune.

On est frappé d'abord du fait que la notion de βούλευσις, en elle-même, semble envelopper tous les cas où un individu est la cause indirecte d'une mort violente (*I. J. G.*, II, p. 17, n. 3) : extension qui, bon gré mal gré, se trouve bien réduite dans la vie du droit comme nous l'allons voir. Les

(118) Par ailleurs (Aristote, Ἀθ. Πολ., LIX, 3), βούλευσις a un sens tout tout différent, et désigne le délit qui consiste à maintenir indûment une inscription sur le registre des débiteurs publics frappés d'incapacité civique (*I. J. G.*, II, nº XXVI, l. 48-49 ; pp. 157-8). Dans les deux cas, il s'agit d'un terme technique, et c'est ce qui permet à ces deux emplois de coexister.

(119) La loi de Dracon semble l'exprimer, l. 26-27 : ἐὰν δέ τις τὸ[ν] ἀνδροφόνον κτένει ἢ αἴτιος ἦι φόνο; cf. Gilbert, *Beiträge*, pp. 522-3. Sur ce mot αἴτιος, voir plus loin, § III.

éditeurs des *Inscriptions Juridiques* y voient une pensée très ancienne qu'ils retrouvent dans le droit germanique. Sa raison d'être est d'exprimer l'idée de l'attentat « caché » (Ant., VI, 18 : λάθρᾳ... καὶ ἐπὶ θανάτῳ βουλευθέντα, et tout le passage) que la logique primitive du droit oppose volontiers à celle de « violence » (cf. encore Lys., I, 32). Il n'y a pas là, pour autant, un concept, mais seulement le témoignage des états les plus lointains du droit pénal, où la notion d'un délit privé secret a quelque mal à forcer les sympathies du groupe et à susciter les mêmes réactions qu'une violence manifeste (d'où l'apparition relativement tardive du délit d'empoisonnement : Gilbert, *Beiträge*, pp. 516-7) : de fait, la distinction n'a lieu qu'à un certain plan, et par ailleurs les meurtres « cachés » seront volontiers qualifiés de « violents » (Ant., I, 1) (120).

Pour ce qui est du verbe βουλεύειν, dont Gilbert (*Beiträge*, p. 522) prétend que Dracon usait déjà dans un sens spécial, il ne signifie pas plus, en soi, que décider avec réflexion, préméditer (121); et d'expressions comme βουλεύειν κακόν (*Od.*, V, 179; 187; X, 300; 344), βουλεύειν ὄλεθρον (Hérod., IX, 110), tout au plus peut-on dire qu'elles ne s'opposaient pas à la dérivation du sens de βουλεύειν : encore est-il qu'elles n'impliquent nullement la distinction consciente entre une causalité immédiate et une causalité indirecte, et que cette incertitude a pesé sur toute l'histoire du mot, rendant précaire et tout à fait momentanée la spécialisation qu'atteste l'histoire du droit. C'est ce que fait bien sentir une expression comme βουλεύειν κτανεῖν, attestée par un Euripide (*Andr.*, 806-7) comme par un Antiphon (VI, 16) : cf. [Ant.], IV, α, 7. Ainsi, tous les emplois de βουλεύειν en fait de meurtre n'indiquent pas nécessairement, tant s'en faut, l'idée de la causalité indirecte ; qu'Antiphon en use (I, 26) à propos d'un empoisonnement, il ne s'ensuit pas du tout : 1° qu'il s'agisse alors d'une action βουλεύσεως, qui, de fait, n'existait pas encore à la fin du ve siècle (cf. Gilbert, *Beiträge*, p. 524 et s., contre Philippi) ; 2° ni même que la notion définie de la βούλευσις soit ici présente le moins du monde : autrement — il semble qu'on ne se soit pas avisé d'une conséquence si simple — toute κατηγορία φαρμακείας serait fondée sur la notion de βούλευσις. Philippi, et encore les éditeurs des *I. J. G.* (II, p. 17, n. 5), admettent que l'état de cause, dans le 6e plaidoyer d'Antiphon, est une βούλευσις φόνου ἀκουσίου ; or le cas est expressément prévu dans la définition que Platon, avec une minutie tout archaïque, *Lois*, IX, 865 B, donne du meurtre involontaire pur et simple : ἢ πώματος.... δόσει. D'ailleurs, l'expression même, dans le premier discours d'Antiphon, n'implique pas d'autre idée que celle de la πρόνοια : ἢ μὲν γὰρ ἑκουσίως καὶ βουλεύσασα τὸν θάνατον ἀπέκτεινεν, ὁ δ'ἀκουσίως καὶ βιαίως ἀπέθανεν. Quant au mot βουλευτής, la double argumentation que nous trouvons chez [Ant.], IV, γ, 4 ; δ, 5, tout absurde qu'elle est au point de vue du droit, nous atteste du

(120) Cf. Platon, *Lois*, IX, 874 D, et notre commentaire à θανάτων τῶν βιαίων.

(121) Nous croyons même que c'est également le cas dans la loi de Dracon : nous réservons la discussion (Appendice VI).

moins l'usage de la langue courante : et l'on voit qu'il n'y signifie pas autre chose, lui non plus, que la préméditation. Faut-il ajouter que cette dernière idée est expressément et spécialement rendue par les composés ἐπιβουλεύειν, ἐπιβουλή ?

Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner que la notion même juridique de la βούλευσις ait été non seulement tardive, mais imprécise et comme incertaine. Gilbert (*Beiträge*, p. 524 et s.) a établi, sans réplique selon nous, que l'action spécifique de βούλευσις n'existe pas encore au début du IVe siècle. Il nous semble que le *Contre Conon* de Démosthène, qui est de 355 ou de 341, détermine (§ 25) un *terminus post quem* (122). Pour autant qu'elle se formule, la notion trahit une espèce de gaucherie : Platon, qui ne connaît pas encore le mot βούλευσις, mais qui en exprime l'idée (*Lois*, IX, 872 A), ne l'exprime qu'avec un embarras manifeste, avec des surcharges qui n'éclairent pas, car les mots βούλησις, ἐπιβούλευσις, αἴτιος, par quoi il commente βουλεύειν, ne sont rien moins que spécialisés en pareil emploi. Notons aussi la définition d'Harpocration, *s. v.* : ὅταν ἐξ ἐπιβουλῆς τίς τινι κατασκευάσῃ (cf. παρασκεύῃ, Ant., VI, 19) θάνατον : mais κατασκεύη est justement le terme qui définit la πρόνοια ap. [Platon], *Defin.*, 414 A. En sorte que la notion se pose tout au plus négativement, comme antithèse à celle de χειρὶ ἐργάσασθαι (Andoc., I, 94). — En fin de compte, il n'y a guère, relativement au meurtre, qu'une seule idée de l'intentionnel : celle de la πρόνοια.

De plus, les termes de « volontaire » et d' « involontaire » ne sont nullement ce qu'on jugerait au premier coup d'œil, des signes rationnels et en quelque sorte algébriques. Ils ne sont même pas indemnes de contradiction. — L'empire du sentiment s'y révèle avec force, dans l'expression obsédante de l'intentionnel, qui parfois, logiquement superflue, ne laisse pas d'arrêter et de surprendre (123) ; dans le redoublement de la même idée, en expressions différentes, mais synonymes, — et ce n'est pas seulement des plaidoyers d'orateurs qui en témoignent, mais le texte d'un Platon dans le moment même où il

(122) Nous renvoyons, pour cette question de chronologie, à notre commentaire à Platon, *l. c.*

(123) Eschine, I, 188 ; Lyc., *C. Léocr.*, 110 ; Platon, *Lois*, XI, 936 E ; loi de Charondas citée dans Hérondas, II, 46-7, etc. — Dans notre étude sur la législation criminelle des *Lois*, nous avons eu occasion de montrer comment des termes, qui ne paraissent avoir qu'une valeur objective et en quelque sorte matérielle, s'échelonnent en réalité suivant les différents degrés du sentiment collectif. Tels sont, au IXe livre des *Lois*, les termes βίαιος (865 A, etc.), αὐτόχειρ (865 B), φεύγειν (867 D) : ils ont à la fois, indépendants de leur valeur conceptuelle, un emploi très défini et une valeur essentiellement sentimentale.

entend prendre le ton et l'allure d'un texte législatif (124). — D'autre part, les emplois juridiques de l'expression ἐκ προνοίας sont entachés parfois d'un illogisme qui d'ailleurs a sa raison d'être : la préméditation dont il s'agit est celle du meurtre, en sorte que τραῦμα ἐκ προνοίας — c'est l'expression juridique (Aristote, Ἀθ. Πολ., LVII, 3, cf. Platon, *Lois*, IX, 877 B et C) — ne signifie pas « coups et blessures intentionnels », mais « coups et blessures avec intention de donner la mort ». On a raison de soutenir (125) que, prise en elle-même et interprétée logiquement, elle n'indique point du tout l'intention homicide; mais le fait est là : le sens réel est bien attesté par Lysias, III, 28-29, 34, 41 et par Platon, *l. c.*, où ἐκ προνοίας a pour pendant ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ἀποκτεῖναι (126). — Enfin, comme c'est avant tout l'absence de préméditation qui définit le meurtre « involontaire », la réflexion psychologique se heurte tout de suite aux incertitudes du droit. De celles-ci, c'est encore Platon qui témoigne, mais comment ne pas faire état du témoignage? Les difficultés qui s'opposent à une reconstruction rationnelle manifestent ce qu'il y a de partiellement illogique dans les notions. Le meurtre commis par « colère » devient dans les *Lois* une catégorie à part, toute proche du meurtre « involontaire » — et il le faut bien; mais comme l'intention ne peut pas ne pas s'y reconnaître, il arrive que la définition de certain meurtre θυμῷ, que la législation idéale veut traiter avec une douceur relative, s'identifie avec celle du meurtre volontaire, beaucoup plus sévèrement puni : de l'un comme de l'autre, l'élément fondamental, c'est l'ἐπιβουλή (127).

(124) On a déjà vu ce genre de pléonasme dans l'expression ἑκὼν ἐκ προνοίας. Nous en avons d'analogues chez Platon, et à plusieurs reprises, dans la législation sur l'homicide, par exemple 869 E, où ἑκούσια, κατ' ἀδικίαν, ἐπιβουλή se réfèrent à la même idée; 876 E, διανοηθεὶς τῇ βουλήσει, etc.; Ant., V, 57 : τὴν πρόνοιαν... ἐπιβουλευομένην.

(125) Gleue, *De homicidarum in Areopago Atheniensium iudicio*, p. 23, en conclut faussement à l'emploi juridique.

(126) Le fait est d'autant plus notable que, dans la classification platonicienne des τραύματα, les « involontaires » sont involontaires au plein sens du mot (874 E, 879 B), et ainsi ne se trouvent plus au même plan logique que les τραύματα ἐκ προνοίας.

(127) Comparer *Lois*, IX, 867 C-D et 869 E. Sur le sens général de ἐπιβουλή, cf. 877 C. — Rapprocher l'emploi de προθύμως pour désigner un meurtre *prémédité*, Lys., XII, 23 (cf. Frohberger, *ad l.*).

La théorie du meurtre « intermédiaire » est faite par Platon, *Lois*, IX, 866 D sq. Si l'on considère d'un point de vue logique cette notion du θυμός, la conséquence s'ensuit à quoi Platon ne peut pas se refuser : la colère qui produit son effet avec un certain retard est de même ordre que celle qui réagit à l'instant même ; et le législateur, tout en la déclarant hautement répréhensible, ne la punit que de trois années d'exil au lieu de deux (867 C-D). Il est clair que, par une pareille disposition, Platon fait violence aux principes du droit positif : la colère qui calcule ne peut être qu'une πρόνοια. — Combien d'ailleurs restait mal définie pour les consciences la notion même d'une inspiration immédiate — et par suite, à l'occasion, excusable — nous le voyons par l'argumentation d'Antiphon, V, 92 : ἑκούσιον δὲ (sc. ἁμάρτημα) πῶς ἂν εἴη μᾶλλον ἢ εἴ τις, ὧν βουλήν ποιοῖτο, ταῦτα παραχρῆμα ἐξεργάζοιτο. — Que l'emportement passager et pardonnable rentre dans la notion d' ἀκούσιον, la justification en reste pour une bonne part inconsciente : la raison raisonnante n'a rien à voir ici.

Enfin, il y a là un ensemble de notions qui ne reçoit son plein sens, qui ne fonctionne de façon systématique que dans un domaine bien délimité : celui des « crimes de sang ». Il est assez remarquable que l'expression ἐκ προνοίας soit nettement spécialisée à propos du meurtre, — et avec cette valeur définie que nous avons vue, qui permet de sous-entendre une idée essentielle ; il est assez remarquable aussi que le terme de βούλευσις, appliqué à un *auctor*, n'ait d'emploi qu'en fait d'homicide (128). De fait, c'est le plus souvent en fait d'homicide que les notions de volontaire et d'involontaire sont considérées et, si l'on peut dire, accentuées.

En dehors de ses emplois en matière de meurtre, l'expression ἐκ προνοίας est usitée seulement au sens général de « à dessein » (Hérod., VI, 66; Eur., *Hér. fur.*, 598 ; Platon, *Phèdre*, 241 E). On ne s'en sert guère de façon définie pour la préméditation *du délit* en général ; ou bien alors, c'est que l'auteur pense plus spécialement au meurtre : par exemple Aristote, *Probl.*, XXIX, 13, passage qui rappelle l'analyse psychologique par quoi Platon introduit les chapitres sur l'homicide, — et où πρόνοια a une valeur bien particulière, que restreint l'arbitraire du philosophe. — Aussi bien, le mot πρόνοια, dans la langue courante, comporte une acception très large ; il signifiera notamment, avec ou sans génitif, *voluntas erga aliquem, studium alicujus* : Andoc., I, 56 ; Dém., IX, 20 ; XIX, 119 ; Lyc., *C. Léocr.*, 127 ; ou *cura alicujus rei* : Dém., XVIII, 301 ; XIX, 294 ; ou *prudentia*, Dém., IX,

(128) Dans l'emploi que nous avons relevé n. 118, il s'agit en somme d'un tout autre mot, où l'idée étymologique de βουλεύειν s'est complètement résorbée.

15, etc.; mais sitôt qu'il est employé en matière juridique, il fait exclusivement penser à la préméditation du meurtre; et la valeur qu'il avait prise ainsi explique certains emplois dérivés comme ceux de Platon, *Lois*, IV, 721 C, VIII, 838 E, où ἐκ προνοίας, appliqué à celui qui éteint volontairement sa race, accompagne l'expression métaphorique de meurtre.

L'idée de préméditation, si essentielle dans le domaine de l'homicide, ailleurs n'est pas retenue. Chez nous aussi, au fond; mais le fait ne tient pas pour autant à la nature des choses ou à une raison souveraine : en droit, qu'est-ce qui empêcherait la psychologie de remplir un office aussi marqué dans le domaine des délits publics (129)? Les causes ne peuvent être qu'historiques : l'expérience grecque nous offre de les mettre au jour. Pour nous être intelligible, la distinction du volontaire et de l'involontaire doit donc s'étudier, d'abord, et comme sur terrain privilégié, relativement à l'homicide.

II

Des causes historiques : cela veut dire qu'il convient de situer le fait à ses moments successifs. Il est incontestable que, lorsqu'elle apparut dans la *loi* — c'est-à-dire, chez les Athéniens, à la fin du VIIe siècle — la distinction du volontaire et

(129) Il arrive justement qu'ici l'idée même de l'intentionnel s'affaiblisse quelque peu. Platon, *Lois*, IX, 856 B-C, regarde comme coupable de trahison le magistrat qui, sans participer à un complot dirigé contre la constitution établie, n'a pas su le réprimer à temps, qu'il en ait eu connaissance ou non (λεληθότα τε ταῦτα αὐτὸν ἢ μὴ λεληθότα). Dans le même ordre d'idées, noter le témoignage, passionné il est vrai, mais suggestif, d'Hypéride, *C. Dém.*, col. XXV-XXVI : ἀλλὰ τῶν μὲν ἰδιωτῶν ὑμῶν ἐάν τις ἀρχήν τιν[α ἄρχων] δι' ἄγνοιαν ἢ[δι' ἀπει]ρίαν ἁμάρτηι τ[ι, οὗτος] ὑπὸ τούτων κ[αταρρη]τορευθεὶς ἐν τῶι [δικα]στηρίωι ἢ ἀπο[θανεῖ]ται ἢ ἐκ τῆς πατ[ρίδος] ἐκπεσεῖται. Voir surtout Lysias, XIII, 52 : ἐγὼ δ' οὐκ οἶμαι ... οὐδ' ἐάν τις ἡμᾶς ὡς μάλιστα ἄκων μεγάλα κακὰ ἐργάσηται, ὧν μὴ οἷόν τε γενέσθαι ἐστὶν ὑπερβολήν, οὐ τούτων ἕνεκα οὐ δεῖν ἀμύνεσθαι. D'une façon générale, on observera que la γραφὴ παρανόμων — qui peut servir ici à nous éclairer, puisqu'elle vise un cas du même ordre, au fond, que le sacrilège (1re partie, pp. 68-69) ne comporte pas nécessairement une intention délictuelle bien définie (du reste, passé le délai d'un an, elle n'entraîne plus la condamnation de l'auteur : c'est le cas du *Contre Leptine*). En tant que la cité n'est plus considérée comme chose abstraite, mais comme une unité concrète et religieuse, en tant qu'elle représente une société très intégrée et homogène, analogue aux plus anciens groupes, elle a tendance à glisser vers la même pensée que ceux-ci.

de l'involontaire avait été préparée par une longue évolution. Et il n'est pas moins certain que, tout de même, elle revêt alors un aspect nouveau : autre chose est de concevoir, à l'occasion d'expériences particulières, une idée générale, autre chose est de formuler *a priori* cette distinction universelle qui pourra fonder une notion positive du délit. De ce nouvel état de la pensée, quelle explication objective peut rendre compte ? A notre point de vue, c'est là le problème capital : mais s'il est vrai que les divers moments de l'intelligence morale se tiennent, il y a lieu d'attendre des éclaircissements, sur cet objet même, de ce qu'on pourrait appeler la préhistoire des concepts de volontaire et d'involontaire.

Avant le règne de la loi, il y a eu le règne de la coutume ; mais la coutume, qui déjà sait distinguer, est plus ou moins impérative : tantôt elle recommande, tantôt elle ordonne ; tantôt elle conseille d'absoudre, tantôt elle absout. C'est ce dernier cas que nous considérerons d'abord, comme manifestant le phénomène à un plus haut degré d'intensité.

Une des exceptions les plus notables par quoi la vengeance du sang est obligatoirement restreinte, c'est celle qui concerne l'homicide involontaire commis dans les jeux publics ou à la guerre. Elle est très ancienne. Elle existait, en Grèce, de temps immémorial.

Gilbert, *Beiträge*, p. 510 et s., nous paraît avoir montré que la loi qui figure dans le *Contre Aristocrate*, 53, était antérieure à Dracon, qui n'aurait fait que la reproduire (130). M. Glotz, *Solidarité*, p. 49, semble vouloir tenir une pareille disposition pour assez récente : ce qui ne laisse pas d'être contradictoire avec cette idée qu'avant Dracon, la distinction du volontaire et de l'involontaire se serait lentement « élaborée dans la justice familiale » (*ib.*, p. 302), — en réalité dans une justice interfamiliale, et presque superfamiliale. De fait, l'antiquité de l'exception nous paraît garantie par la place tout à fait à part qu'occupe un pareil article dans la législation sur l'homicide ; par l'antiquité même de la pensée collective qu'il suppose ; enfin par une disposition que nous trouvons dans les *Lois* de Platon, mais que Platon n'a évidemment pas inventée : la poursuite judiciaire contre les animaux meurtriers n'aura pas lieu, est-il dit (IX, 873 E), lorsque le meurtre se sera produit dans les jeux publics : un pareil principe ne peut être que très ancien, bien antérieur à la loi de Dracon ; or le principe parallèle, qui innocente le meurtre commis par un

(130) Cf. *I. J. G.*, II, p. 16, n. 1 ; et notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 865 A.

homme dans les mêmes circonstances, ne peut pas être moins ancien (131).

C'est là sans doute que nous voyons naître une catégorie juridique. — Comment naît-elle? — La vengeance du sang est le privilège de la famille : normalement, par la « mort violente » de l'un des siens, la famille a comme un crédit à son compte. Mais qu'elle se résorbe à certains moments dans un groupe supérieur qui, concentré comme elle, recèle et dégage une énergie spéciale : un sentiment s'affirme qui neutralise les croyances de la famille. Et ce sentiment nous apparaît rigoureusement conditionné : car le groupe dont la sympathie se manifeste en faveur de l'homicide involontaire, c'est un groupe intégré à l'extrême, et de même type que la famille. Que les jeux publics, en effet, doivent leur origine au culte des héros comme le veut Ridgeway, ou au culte tribal d'un *Eniautos-Daimôn* comme le soutiennent Cornford et miss Harrison (132), la conclusion est du même ordre; et quant à la société militaire, c'est encore, dans le principe, une société essentiellement tribale, la réviviscence momentanée ou périodique d'une famille plus large dont les γένη peuvent être considérés comme les rejetons. L'exception relative à la guerre et l'exception relative aux jeux publics sont en relation étroite : l'unité nous est rendue sensible par l'article de la législation platonicienne (133) (*Lois*, VIII, 831 A) qui vise l'homicide involontaire commis dans les exercices de « petite guerre ». Article vraiment intéressant ; car c'est dans

(131) M. Glotz, il est vrai, invoque comme indice les controverses auxquelles le cas donnait lieu à l'époque classique (Plut., *Périclès*, 36; [Ant.], III, α, 1-2; γ, 7) : controverses toutes sophistiques, comme nous aurons occasion de le remarquer.

(132) Ridgeway, *Origin of tragedy*, p. 36 et s., croit que les jeux ont été institués en l'honneur des héros : ils auraient lieu près de leur tombe en vue de satisfaire l'esprit du mort. La même opinion avait déjà été indiquée par Rohde, *Psyche*, I, pp. 151-2. — F.-M. Cornford a présenté sa théorie dans un chapitre (VII) de la *Themis* de J. E. Harrison, en conformité avec la thèse générale de celle-ci, suivant laquelle « les origines sociales de la religion grecque » devraient être cherchées dans le culte tribal des rites d'initiation, des rites agraires, etc. — L'alternative n'est pas forcée, du reste, et l'éclectisme ici est tout à fait de mise : cf. 1re partie. p. 145.

(133) Où Glotz (*o. l.*, p. 507, note) voit avec raison autre chose qu'un principe tout idéal.

de pareils exercices, liés comme ils sont à une certaine structure sociale (134), que nous voyons la société tribale, avec les rites familiaux — en particulier les rites d'initiation — qu'elle comporte, donner naissance à la société militaire. Rappelons-nous, au surplus, que le langage d'une armée chez Homère — appel à la vengeance (135), etc. —, c'est celui d'un clan en bataille. Et n'oublions pas non plus que les poèmes homériques conservent des traces de l'état social primitif; le guerrier est normalement escorté de ses ἕται καὶ ἑταῖροι, sur l'identité desquels M. Glotz (*Solidarité*, pp. 85-91) apporte des conclusions définitives : ce sont les membres d'un même groupe social, plus large que l'ensemble des parentèles discernables (κασίγνητοι), plus large aussi, sans doute, que le γένος, mais qui ne peut avoir, à l'origine, qu'un caractère familial (136).

A ces deux moments donc, guerre et jeux publics — le principe religieux prévaut qu'à l'intérieur d'un groupe familial, il n'y a pas vengeance du sang. Pour instructive qu'elle soit — puisqu'il ne s'agit pas d'un cas d'espèce au sens matériel du terme — la coutume en question ne nous révèle cependant pas la seule origine de la distinction; on peut même dire que d'elle-même, il ne serait rien sorti spontanément,

(134) Cf. Jeanmaire, *La cryptie lacédémonienne*, in *R. E. G.*, XXVI, p. 137 et s. Ce sont de très anciennes formes d'organisation dont les traces se sont conservées à Sparte. On n'aura pas de mal à établir une correspondance entre les inductions de M. Jeanmaire (qui, toutefois, ne marque pas assez le caractère familial du groupe primitif, faute de comprendre sous le nom de famille autre chose que la *familia stricto sensu* ou à peine élargie) et les inductions de miss Harrison au chap. I de sa *Themis* : confrontées, elles nous permettent de comprendre le caractère tout à fait spécial de notre article, et pourquoi l'absolution de l'auteur d'homicide est ici, exceptionnellement, totale et sans réserves.

(135) On peut dire qu'une fois sur deux — et nous-même ne nous en sommes pas fait faute — quand on parle de la « vengeance », c'est Homère que l'on invoque, et Homère décrivant la lutte de deux armées ennemies ; nombreux sont les cas où ποινή, par exemple, désigne la vengeance que l'un des deux camps entend tirer de l'autre : c'est aussi le mot le plus vivant pour désigner la vengeance proprement familiale.

(136) Rappelons que la Crète, État dorien — et qui, comme tel, est à rapprocher de Sparte — connaît encore à l'époque historique des ἑταιρίαι tout à fait analogues aux φιδίτια de Sparte, lesquels représentent une organisation militaire (Fustel de Coulanges, *Nouv. Rech. histor.*), mais font penser en même temps à une très ancienne structure sociale, d'abord par l'institution des repas en commun, ensuite peut-être par le nom même (φιδ = φιλ ? cf. Plut., *Lyc.*, XII, 1 ; Gilbert, *Handb.*, I², p. 73, n. 2 ; et φίλος signifie « parent »).

qu'aucune généralisation logique ne devait s'ensuivre. Non seulement, elle a ses racines dans un état de société très ancien, mais elle suppose dans le principe des formes d'organisation que, dès les documents les plus reculés, nous ne faisons plus que d'entrevoir. Elle regarde vers le passé. Mais, rentrés dans la vie normale, les γένη ne laissent pas d'impliquer encore une société qui les dépasse. Société dont la présence est moins proche et moins efficace d'abord que dans les deux cas privilégiés que nous venons de voir, c'est celle qui partage la moralité familiale, proclamée et sanctionnée par son opinion (νέμεσις) ; c'est celle qui, préparant la cité avant la cité, impose de plus en plus certaines règles à l'activité des familles. De là, tels principes qui, de bonne heure, d'antiquité immémoriale aussi, restreignirent, avec un empire plus ou moins assuré, la vengeance du sang : absolution pour le meurtrier de l'adultère pris en flagrant délit, absolution pour qui tue en état de « légitime défense ». Qu'on ne s'y trompe pas : de pareils cas, si loin qu'ils puissent être, matériellement, de l'homicide involontaire, ce n'est pas en vain que nous les en voyons rapprochés, et dans les institutions (137) et dans le langage (138). Ils suscitent, de la part d'un groupe plus large que la famille, un sentiment social tout à fait analogue à celui qui tend à absoudre l'auteur accidentel d'une mort violente.

Du second cas, et de la psychologie qu'il suppose, nous avons eu occasion de parler plus haut. Quant au premier, le sentiment qui justifie l'absolution — et que nous retrouvons dans les pratiques collectives qui vouent l'adultère à l'infamie — manifeste, lui aussi, l'origine authentique de la notion de meurtre *passionnel*. Aussi bien le meurtre n'est excusable qu'au cas de flagrant délit : le retard supprime l'excuse ; on constate une pensée analogue dans le droit romain, à propos du *furtum manifestum* et *nec manifestum* (P. F. Girard, *Manuel*[3], p 394). En droit comparé, nombreuses sont les sociétés qui exigent une passion si exclusive que la femme coupable et le complice doivent *tous les deux* être mis à mort pour que l'excuse soit valable. — Le rapprochement est donc des plus justifiés avec le meurtre commis en état de légitime défense et l'ἀκούσιος φόνος commis par emportement, qui sera plus ou moins excusé sous le régime

(137) Ainsi dans le groupement des cas qui relèvent du Delphinion : Aristote, Ἀθ. Πολ., LVII, 3.

(138) Sur l'emploi du mot ἄχων dans la loi de Dracon, l. 34, cf. *supra*, p. 356.

de la cité. Mais ce qu'il faut noter, c'est que, elle aussi, l'absolution du meurtrier de l'adultère suppose d'autres représentations que les pures représentations familiales : en Grèce, certaines légendes conservaient le souvenir d'un état extrêmement ancien, plus que préhistorique (bien antérieur en tout cas à Homère, témoin l'épisode d'Arès et d'Héphaistos, *Od.*, VIII, 325-359) où les parents de l'adultère tué en flagrant délit étaient autorisés à le venger (Apollod., III, 14, 2; Paus., I, 21, 4; 28, 5; IX, 36, 7). D'autres sociétés n'admettent pas non plus cette exception à la vengeance du sang, les Ossètes notamment (Kovalewsky, *Cout. cont. et loi anc.*, pp. 297-8) : ce sont du reste les mêmes qui, d'une façon générale, considèrent comme immorale toute transaction qui ait pour résultat d'épargner la mort au meurtrier (*Id.*, *ib.*, p. 253; Hanoteau-Letourneux, *La Kabylie et les cont. kab.*, III, comparer p. 61 et p. 63). Dans les deux cas, on reconnaît donc en Grèce l'action d'un groupe social plus large que le γένος.

Par là s'éclaire l'origine de la notion de « meurtre involontaire ». Si, en effet, comme le révèle la mentalité des sociétés primitives et comme le laissent entrevoir les anciens faits grecs, le principe de la vengeance du sang est bien le sentiment, éprouvé par le clan, d'une diminution religieuse (139), la passion familiale ne peut pas se donner le droit de distinguer entre les meurtres : et c'est pourquoi il est profondément raisonnable que, volontaires ou involontaires, tous soient également « poursuivis » : seule l'action diffuse et persuasive d'une société plus large pourra inspirer aux familles de recourir, par préférence, à l'αἴδεσις, de faire plus volontiers la paix dans les cas d'homicide non prémédité. Dans la loi de Dracon (l. 13-19), il n'est question d'αἴδεσις que pour le cas de φόνος ἀκούσιος : l'emploi du mot se spécialise. Spécialisation qui suppose, au cours d'un long passé, une coutume de plus en plus favorable aux arrangements à l'amiable en pareil cas (140).

(139) Le clan primitif se considère comme un seul corps, comme une « seule et même chair » : toute mort est pour lui un principe mystique d'affaiblissement, d'où la réaction que provoque tout meurtre, volontaire ou involontaire, commis par un étranger (Mauss, *La relig. et les orig. du dr. pénal*, in *Rev. de l'hist. des rel.*, XXXV [1897], pp. 40 et s.) ; on sait d'ailleurs que les rites du deuil et les rites de la *vendetta* ressortissent au même processus psychologique (Durkheim, *Formes élément. de la vie relig.*, p. 563) : cf. 2e partie, p. 219, et comparer la τιμή du mort, en réalité τιμή du clan (1re partie, pp. 143 sq.) dont nous essayons d'expliquer la nature originelle (2e partie, chap. IV).

(140) On ne voit pas du tout comment Gilbert, *Beiträge*, p. 510, peut tirer des l. 10-20 de la loi de Dracon la preuve que le φόνος ἀκούσιος, avant

Or le terme même de αἴδεσθαι ne laisse pas d'impliquer, de la part de la famille, la reconnaissance et le respect d'un sentiment collectif : car, très tôt, l'αἰδώς d'abord familiale s'était étendue aux membres d'un groupe plus large (Glotz, *Solidarité*, pp. 97-99) : d'où l'alliance de mots toute faite αἰδὼς καὶ νέμεσις. Ajoutons ici l'influence que ne put manquer d'avoir le principe de la tarification, en matière de ποιναί. On peut suivre les progrès de la coutume depuis Homère (141) : comme on le voit par la scène judiciaire du *Bouclier d'Achille* et par l'épisode d'Arès et d'Hèphaistos, Homère ne connaît pas encore les compositions tarifées. Il est clair qu'à ce moment, la coutume n'exerce pas un empire bien marqué pour imposer ou conseiller la distinction entre meurtres volontaires et homicides involontaires ; il est clair aussi que, dans la suite, le prestige du *chiffre* fut pour beaucoup dans le changement de plus en plus assuré des représentations familiales : les tarifs s'établissant, la distinction qu'ils consacrent (142) suppose, à travers la longue jurisprudence des arbitrages, une estimation collective qui dépasse la partialité nécessaire des γένη.

Mais la norme nouvelle, sur quoi la voyons-nous se fonder ? Sur une analyse intellectuelle — fût-elle inconsciente — des conditions de la responsabilité ? Il s'en faut bien : il n'est pas question, au demeurant, d'absoudre l'auteur involontaire ; on ne l'absout pas entièrement, on ne l'absoudra jamais entièrement ; on ne dit pas, même après l'αἴδεσις, qu'il est *excusé*, on dit qu'il est *pardonné* (143). C'est encore le sentiment qui apprécie,

Dracon, était puni de mort, puisqu'aussi bien ni les meurtres volontaires, ni les meurtres involontaires n'étaient alors « punis » ; ils étaient seulement *vengés* ou rachetés.

(141) Ou plutôt depuis ce que nous appellerons l'état homérique : car Homère n'a pas lieu d'être considéré comme un témoin historique pour une époque aussi récente que la sienne ; sinon, l'évolution devrait être resserrée dans un espace de temps étrangement bref.

(142) Dans une inscription de Priène (Hiller von Gärtringen, nº 84), nous avons le fragment d'une loi sur le meurtre : ὃς ἂν τὸν ἐλεύθερον ἑκὼν κτείνῃ ἀποτεισάτω τεσσαράκοντα μνᾶς ἀργυρίου (10 mines si la victime n'est pas de condition libre) ; le chiffre de la composition, au cas de meurtre involontaire, était nécessairement moins élevé.

(143) Nous rencontrerons le terme συγγνώμη à l'époque classique, et c'est à l'époque classique aussi qu'il a sa pleine valeur : il suppose tout de même des représentations et des sentiments antérieurs à la cité.

tout de même qu'il appréciait dans le cas de l'adultère, qui a mérité son châtiment, dans le cas du provocateur, qui s'est exposé au coup mortel. Sentiment mystique, en l'espèce : c'est celui qui s'intéresse à la victime d'une ἄτη, d'une συμφορά, dont il veut limiter les effets ; mais la limiter, c'est la reconnaître ; c'est reconnaître qu'une puissance religieuse (celle qui est symbolisée par le δαίμων (144) du mort, redoutable à son meurtrier) habite en effet le γένος offensé. Si la *valeur* des réactions familiales n'était pas admise, la fatalité, la nécessité objective du démon ne serait pas conçue; et si elle n'était pas conçue, le sentiment de pitié qui anime la notion de l'involontaire serait sans raison d'être. La notion d'involontaire est ici au point de croisement des sentiments de la famille, acceptés par une société plus large, et des sentiments que celle-ci a élaborés en propre, mais à partir des premiers.

Les conditions primordiales de la distinction nous sont maintenant données. Nous pouvons les définir comme suit : 1° La responsabilité n'existe pas en soi ; elle existe en fonction du sentiment qui l'affirme, la nie ou la limite. Ce sentiment est religieux, à tous ses moments. Il est collectif, mais la société qui en est le lieu, ou plutôt le plan où il se produit, est variable. Relativement à la famille, tout meurtrier est αἴτιος (« cause »); son état est défini par l'expression αἰτίαν ἔχειν — qui peut ou pourra se rapporter à l' « accusation », mais elle implique d'abord, au premier plan, l'idée de la force religieuse qui enchaîne le coupable; — d'autre part, le groupe qui associe les γένη conseille ou exige que la volonté des hommes réduise, en certains cas, l'action des puissances divines.

Le terme αἴτιος appartient au langage de la famille, dont il affirme le point de vue : c'est ce qu'indiquerait déjà son rapport avec αἰτία; c'est ce que confirment certaines particularités de son emploi. On peut dire que c'est un terme *subjectif*, normalement accompagné du datif de la personne, collective ou individuelle, pour qui l'on est αἴτιος (*Il.*, I, 335; Hés., *Tr. et*

(144) Nous disons « démon » par abréviation : les Grecs disent προστρόπαιος, ἀλάστωρ, etc. (cf. Platon, *Lois*, IX, 865 D). C'est manifestement la réaction fatale et malfaisante du προστρόπαιος — que la famille se doit de seconder — qui suscite, de la part du groupe et en faveur de l'homicide involontaire, cette « pitié » (Platon, *o. l.*, 877 A : ἐλεεῖν) qui, en elle-même, serait fort étrange.

J., 827; Lysias, XIII, 41; 49, etc.); étant donné le rapport étroit qui le lie à l'idée de meurtre — dans la plus grande partie des emplois juridiques, il s'agit d'un αἴτιος τοῦ φόνου —, on entrevoit qu'il marque, en dernière analyse, la responsabilité vis-à-vis du mort ou, plus exactement, de la famille, — comme αὐθέντης (*R. E. G.*, XXII, p. 20). En outre, nous constatons qu'il figure dans l'ἐπίσκηψις de la victime, recommandation solennelle qui désigne aux parents l'individu qu'ils ont le devoir de poursuivre (Lys., XIII, 41). Rien en tout cela qui marque proprement l'idée de la cause : αἴτιος, c'est l'*auteur* qu'il faut tuer; et des textes comme la seconde et la troisième Tétralogies du Pseudo-Antiphon, comme le discours *Sur le Choreute*, montrent à quel point la passion de la famille s'obstine à voir un auteur dans les cas mêmes qui sont ou innocentés ou partiellement excusés par le droit. Pour ce sens de αἴτιος comme désignant l'individu poursuivi par la famille et par suite, sans plus, le meurtrier, on rapprochera : Ant., V, 64; 66; 88; Lys., XIII, 41 (en corrélation expresse avec φονεύς, 42); Plat., *Rép.*, X, 615 B; Eschyle, particulièrement instructif, ne dit pas seulement (*Choéph.*, 117) τοῖς αἰτίοις τοῦ φόνου, « les auteurs du meurtre d'Agamemnon », mais tout court (*ib.*, 273) εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους : le vengeur s'entend, et αἴτιος, dans sa bouche, peut se joindre immédiatement au nom du parent qu'il s'agit de venger. — En passant du domaine de l'homicide aux autres domaines du droit pénal, le mot conserve le même caractère : il désigne la responsabilité, mais le plus souvent sans en préciser les conditions, sans que la notion de causalité y soit présente (Solon, fr. XII, 31; Ant., V, 70; Lyc., *C. Léocr.*, 93; 123, etc.).

L'expression ἔχειν αἰτίαν, se rencontre tout le long de la grécité (Eschyle, *Eum.*, 99; 579; Ant., VI, 26; Lys., XIII, 62; Lyc., *C. Léocr.*, 53; 125, etc.). Il est clair qu'elle s'est peu à peu banalisée : Thucyd., VI, 76, 3, l'emploie dans un sens devenu plus logique : « avoir une accusation à fournir », le sujet étant l'accusateur lui-même. A l'origine (cf. Esch., *Eum.*, 799 : βλάβας ἔχειν), ἔχειν paraît y suggérer l'idée de la puissance efficace qui est immanente à l'αἰτία : l'αἰτία poursuit jusque dans les enfers (Esch., *Suppl.*, 228-9; *Eum.*, 99); elle s'attache à l'αἴτιος : dans Esch., *Choéph.*, les vers 277-296 serviraient de commentaire à l'αἰτία κακή du vers 1031. C'est proprement la puissance que détermine la πρόρρησις émanant de la famille et excluant le meurtrier de la communauté du sacré. On sait qu'à l'époque classique, la πρόρρησις est à la fois interdiction et accusation (cf. Ant., VI, 48 : αἰτιωμένους καὶ προαγορεύοντας) : mais dans le principe, elle est une déclaration de guerre, solennelle et religieuse. — Après Dracon, et dans un état de justice organisée, αἰτίαν ἔχειν prend naturellement le sens de « être accusé », une fois que le procès est lié, c'est-à-dire après la πρόρρησις (Ant., VI, 26; cf. Esch., *Eum.*, 579 et Wilamowitz, *Aristoteles u. Athen*, II, p. 331) Pourtant l'idée profonde que retient le substantif est celle de responsabilité, et non pas d'inculpation (Eschyle, fr. 151 N.). Lorsque la notion de ἔχειν αἰτίαν passe du domaine de la famille à celui de la cité de façon à évoquer l'idée d'une λώβη collective, ellé conserve parfois, en quelque mesure, celle d'une

efficacité immédiate de l'αἰτία : en matière de délits publics, il convient, dit Lycurgue (*C. Léocr.*, 125) τοὺς τὴν αἰτίαν ἔχοντας τεθνάναι – sans jugement.

2° L'emploi du mot αἴτιος indique assez que le départ entre le volontaire et l'involontaire n'a pu s'opérer par les seules voies de l'intelligence, et par une réflexion sur la causalité (145). Si l'idée du véritable auteur, de la cause lointaine, mais efficace, apparaît quelquefois dans le mot, c'est l'effet d'un développement secondaire et d'un travail de pensée assez récent (par exemple dans Hérod., VI, 50 ; Ant., V, 77 ; Dém., LI, 8), parfois même sophistique (Plut., *Périclès*, XXXVI ; [Ant.], IV, β, 1) ; en matière de meurtre proprement dit (146), cette réflexion sur la causalité (Lys., XIII, 49 ; 57) est également chose récente et s'explique, dans ces passages, par la conception nouvelle et particulière que nous avons cru pouvoir reconnaître dans la βούλευσις (147). Par suite, la distinction ne s'est pas fondée, comme le voudrait une psychologie en réalité intellectualiste (148), sur la considération des éléments concrets de l'homicide : il n'y a pas de terme qui désigne l'accident, il n'y en a pas qui désigne la faute, etc. Le latin *culpa* (149) n'a point d'équivalent en grec ; l'idée en est bien comprise si l'on veut, et comme le soutient B. W. Leist (*Gräco-ital. Rechtsgesch.*, p. 376) dans l'expression de φόνος ἀκούσιος,

(145) Il y a une erreur initiale dans des théories comme celle de Brunnenmeister (*Tödtungsverbr. im altröm. R.*, p. 133) qui croit voir dans un jugement de causalité le fondement même des actions de meurtre.

(146) L'emploi de αἴτιος que nous avons relevé dans la loi de Dracon au sens de « instigateur » résulte d'une spécialisation toute momentanée, comme l'indique le rapprochement avec Platon, *Lois*, IX, 871 A. — Il est possible qu'il faille lire à la ligne 11 αἰτίοι φόνο, dans le sens *subjectif* que nous avons défini plus haut : cf. Appendice VII.

(147) Il s'agit du rôle d'αἴτιος attribué à l'accusateur qui a obtenu une injuste condamnation à mort : voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 872 A.

(148) Nietzsche, *Zur Geneal. der Moral*, I, 4, paraît admettre un travail analytique de la pensée morale : le jugement positif de responsabilité supposerait, en premier lieu, l'élaboration de concepts considérés comme primitifs, tels que « à dessein », « par négligence », « capable de discernement », et leurs contraires. En fait, ces notions-là sont au terme de l'évolution, et non à son point de départ.

(149) La notion, dans le droit romain, résulte d'un développement récent : cf. Mommsen, *Dr. pén. rom.*, trad. fr., I, p. 103.

mais elle n'y est nullement distinguée, nous le savons, de celle d'accidentel. Quant à cette dernière, c'est seulement chez Aristote, et dans son langage philosophique, que le terme ἀτύχημα a pris une signification moderne et positive (*Eth. Nic.*, V, 10, 1135 b 17) : nous avons vu comme la notion de τύχη est, en soi, religieuse et mystique ; et Antiphon, V, 92, définit l' ἀκούσιον, au sens le plus universel, par la τύχη : τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον ἁμάρτημα... τῆς τύχης ἐστί, τὸ δὲ ἑκούσιον τῆς γνώμης (150). En d'autres termes : si on remonte de l'acte à sa qualification, c'est d'un seul coup ; et nous pouvons voir quelle erreur il y aurait à dire que les notions ici se soient constituées par une accumulation de cas d'espèce. S'il y a eu progrès, il n'a pas été ce ce qu'on pourrait croire : la distinction n'a pas été, de mieux en mieux, *aperçue* (151) ; elle a été, de plus en plus, *imposée* (152).

III

C'est dans le régime de la cité maintenant qu'il faut considérer l'état et les conditions de la pensée morale. A certains égards, il y a continuation et prolongement. Le sentiment de la famille conserve un tel empire que jamais on ne lui imposera d'assimiler à l'homicide commis involontairement dans les jeux publics l'homicide même accidentel des cas ordinaires. L'ancien γένος d'ailleurs se perpétue dans une certaine mesure : l'αἴδεσις est offerte par des cercles de parenté plus ou moins

(150) L'opposition de la γνώμη et de la τύχη est familière à ce qu'on pourrait appeler la philosophie morale populaire, laquelle est empreinte de représentations religieuses : *infra*, chap. III, § II.

(151) La distinction même, en tant que telle, a pu se faire de très bonne heure, et elle a *dû* se faire, en dépit de difficultés manifestes : il fallait reconnaître, dans les jeux publics, si l'homicide avait été vraiment involontaire ; cf. la légende rapportée par Pausanias, II, 29, 9 (Pélée ἑκὼν τυγχάνει τοῦ Φώκου), et qui nous garantit, d'ailleurs, l'antiquité de l'exception relative aux jeux publics.

(152) Il est bien entendu que nous prenons le terme de « imposer » dans le même sens où l'on emploie le mot « contrainte » pour définir le fait social : en l'espèce, la famille partage des sentiments qu'elle ne pouvait pas éprouver dans le principe ; la contrainte n'est pas sentie comme venant d'une force extérieure.

étendus (153), et à l'intérieur du premier il y a *liberum veto* (154). — Mais la croyance de la famille ne conserve plus son primat : c'est ce qu'indique l'évolution, dans le milieu nouveau, du terme αἰτία, si naturellement associé à l'idée de responsabilité. Αἰτία désigne l'accusation de meurtre, — dans la loi même de Dracon, a-t-on dit (155) : c'est là sa valeur fondamentale ; et dans la suite, c'est encore au même objet qu'il s'applique de préférence, çà et là ; mais bien loin d'étendre son emploi comme on pourrait s'y attendre, nous le voyons décliner et dégénérer jusqu'à prendre, dans l'usage courant, le sens d'imputation vaine et mensongère. Pareille déchéance signifie que la conscience commune n'attribue plus à la famille cette initiative qu'elle avait dans le jugement de responsabilité.

Le terme αἰτία apparaît jusqu'à la fin du ve siècle comme la désignation propre de l'action de meurtre, et cela ailleurs qu'à Athènes, dans le langage même de la loi : la fameuse rhètra éléenne, Michel, n° 195, l. 7 porte : αι ζ[ε τις τον αιτιαθεντα ζικαιον ιμασκοι ; αἰτία dans Eschyle, *Eum.*, 434 et 579 ; chez Antiphon et l'auteur des *Tétralogies*, αἰτία, αἰτιᾶσθαι, αἰτίασις apparaissent normalement à propos d'accusations de meurtre : III, β, 8 ; γ, 10 ; V, 2 ; 89 ; VI, 6 ; 15 ; 17 ; 26, etc. Hors d'Athènes, le terme est peut-être demeuré : nous le trouvons, avec cet emploi, dans une lettre d'Auguste, *Inscr. Gr. Sept.*, III, n° 174, l. 13. A Athènes, en tout cas, il n'en a pas été de même : d'abord, l'usage ne s'en est pas étendu, comme de termes qui rentrent dans le même cercle d'idées, mais qui avaient une raison pour subsister et étendre leur emploi : διώκειν, ἐπεξέρχεσθαι, ἀγών, etc. ; si, en effet, on met à part quelques exemples tout à fait isolés (Andoc., I, 49 ; Thucyd., VIII, 68 ; cf. VI, 29, 2 ; Platon, *Lois*, IX, 856 E) nous ne trouvons guère αἰτία dans le sens à la fois général et précis d' « accusation en justice » (cf. Dém., XXI, 5 ; LI, 7 ; Eschine, I, 75 ; 87 ; 109 ; Hypér., *C. Dém.*, fr. I, col. II). D'autre part, après Antiphon, le terme n'est plus même usité en matière de meurtre (à peine une trace dans Dém., XXII, 2) ; on lui préfère δίκη φόνου. Ni Lysias dans le *Contre Erathosthène* et le *Contre Agoratos*, ni Démosthène dans le *Contre Aristocrate* ne s'en servent ; ou plutôt, lorsque ce dernier l'emploie (au § 26), c'est dans un sens rabaissé et déchu : il oppose les ἀδικήματα établis par une action en

(153) Loi de Dracon, l. 13-19 : l'αἴδεσις doit être offerte : 1° par le père, les frères et les fils ; 2° à leur défaut, par le groupe des parents jusques et y compris les cousins issus de germains ; 3° à défaut de ceux-ci, par un groupe de dix phratères, choisis par les éphètes.

(154) L. 13-14 : αἰδέσασθαι ...hάπα[ντας] ἒ τὸ[ν κ]ο[λύοντα κρατῆν.

(155) Nous lirions autrement qu'on ne le fait aujourd'hui les l. 11-12 : voir Appendice VII.

justice aux αἰτιῶν ὀνόματα que sont des imputations non prouvées. Et en effet αἰτία s'est bien démonétisé : déjà l'*Odyssée*, I, 32 (cf. Eurip., *Or.*, 276), marque le point de départ de l'évolution ; Thuc., I, 69, 6, oppose le mot à κατηγορία ; Antiphon même, à plusieurs reprises, y glisse une idée défavorable (VI, 18 ; 22 ; 34) ; par ailleurs, le terme exprime ou suggère la partialité d'un ennemi (Thuc., VI, 76, 3 ; Eschine, I, 179 ; II, 5) ou la calomnie, la diffamation qui, par définition, ne se produit pas en justice (Lysias, X, 1) ; enfin, nous trouvons dans Dém., XXII, 21, et comme une alliance de mots qui va de soi : αἰτίας καὶ λοιδορίας κενάς. — Le principe de l'évolution, c'est le sentiment que l'αἰτία émane des groupes antérieurs à la cité, et dont la cité entend régler les représentations : sentiment qui nous est rendu manifeste par les emplois dérivés de αἰτία dans le domaine des relations internationales (Thuc., VI, 76, 3 et surtout *I. J. G.*, II, n° XXXI, traité du ve siècle entre Gortyne et Rhizène, l. 15 : τας α[ι]τιας ας κ' αιτι[α]σ[ονται]).

Pour apercevoir à quel plan se fait désormais la distinction, c'est à la loi de Dracon qu'il faut regarder. Que Dracon ait existé ou non (156), peu nous importe : l'action d'un homme de génie ne saurait expliquer dans ses causes profondes l'avènement d'une pensée que bien des Etats grecs (157) consacrèrent vers le même temps. Pour nous, les φονικοὶ νόμοι signifient : le *moment* de la cité.

La loi de Dracon fait une distinction *générale*, et non plus occasionnelle, entre l'intentionnel et l'involontaire. Les sentiments collectifs que nous avons aperçus jusqu'ici, nous les y voyons s'élargir à la fois et se situer : s'élargir, parce que la séparation et le classement des différentes espèces de l'homicide laisse clairement voir la dégradation d'un même principe sentimental ; se situer, parce qu'ils ont pour domaine, et pour ainsi dire comme cadre, ceux mêmes de la cité (158).

(156) Sur les discussions auxquelles a donné lieu soit l'existence, soit le rôle de Dracon, nous nous contenterons de renvoyer à Glotz, *Solidarité*, pp. 301-2.

(157) Le témoignage de Platon, *Lois*, IX, 861 B, est formel : κατὰ πάσας τὰς πόλεις ὑπὸ νομοθετῶν πάντων τῶν πώποτε γενομένων. De même Dém., XVIII, 274 : πᾶσιν ἀνθρώποις διωρισμένα. Tel est l'empire qu'exerce la cité sur les représentations collectives, qu'une distinction qui, dans sa forme universelle, était relativement récente, apparaît au IVe siècle comme de date presque immémoriale et comme le produit d'une raison éternelle. — Sparte est restée à part : à l'époque classique encore, elle ne semble pas distinguer s'il y a préméditation ou non (Xénophon, *Anab.*, IV, 8, 25) ; mais l'exception ici est confirmation, puisque Sparte a gardé les traits d'une ancienne structure sociale, ailleurs abolie.

(158) L'auteur d' ἀκούσιος φόνος est protégé comme citoyen, comme bénéficiant de la sympathie religieuse de son groupe : dans la législation platonicienne,

Les éléments de pensée qui se laissent reconnaître dans la constitution des cinq « tribunaux de sang » peuvent être, pour une part, antérieurs à Dracon : avec Dracon, ils offrent ceci de nouveau et de caractéristique, de s'organiser en système. Et si l'on met à part le tribunal si spécial de Phréatto qui ne s'adjoint au système que comme un appendice nécessaire (159), l'ensemble des quatre autres représente une série descendante qui s'ordonne selon la force du sentiment de l'excuse. De l'Aréopage sont passibles les coupables de meurtre volontaire : dans ce cas, la cité s'associe entièrement au sentiment religieux de vengeance éprouvé par la famille, sans réserve elle l' « assiste » (160) et lui garantit cette vengeance, la mort du coupable. Le Palladion juge les « meurtres involontaires » : il faut encore satisfaction à la famille, et la cité la lui accorde, mais limitée — exil plus ou moins prolongé de l'auteur d'homicide. A un degré au-dessous, le Delphinion : il s'agit des meurtres qu'on dira plus tard « légitimes », ceux que la coutume innocentait depuis longtemps, ceux qui, bénéficiant du prestige des grâces séculaires (homicide commis involontairement dans les jeux publics, meurtre de l'adultère, etc.), trouvent maintenant dans le système une place définie et comme privilégiée. Enfin, pour le jugement des animaux et objets inanimés ayant causé mort d'homme, le Prytaneion dont l'antique procédure atteste, à travers une analyse étrange et dans une notion à la fois ingénue et subtile de la causalité, le besoin pour les membres du groupe de se libérer de cette souillure du sang versé qui n'est plus imputable à personne en particulier (161). Et si l'on considère que l'institution des éphètes, c'est-à-dire de ce système de tribunaux, est due sans doute à

l'étranger qui a commis un meurtre involontaire est banni à jamais de la cité (*Lois*, IX, 866 B).

(159) Appendice nécessaire, en ce sens que la pensée qui domine toute la conception sociale du meurtre est celle du lien religieux qui unit tous les membres de la cité : l'individu qui a commis un homicide est exclu de cette communauté et, si l'on peut dire, de cette consubstantialité que son acte, même involontaire, a douloureusement offensée. S'il faut le juger pour une nouvelle cause de meurtre, il importe qu'il ne mette pas le pied sur le territoire sacré de la cité. De là l'institution du tribunal. Voir notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 867 D.

(160) Sur l'emploi du verbe βοηθεῖν, rapporté à la cité, cf. 1re partie, n. 237.

(161) Voir plus loin, n. 169.

Dracon (162), on conçoit comment l'idée de l'involontaire s'y présente et s'y justifie.

En second lieu, la même organisation nous révèle comment cette idée se situe. Elle affirme le besoin plus ou moins conscient (163) de poser les notions de volontaire et d'involontaire dans les cadres d'une organisation de justice qui, dépassant le point de vue de l'arbitrage, ressortisse à la cité souveraine. Ces cadres, il les faut aussi à la pensée rationnelle, c'est-à-dire, en l'espèce, à la pensée juridique définie, réglée et *a priori* que la constitution de l'État détermine nécessairement : la « contrainte » est manifeste, que subissent ici les anciennes représentations. Ainsi (cf. Platon, *Lois*, 867 A-B), il est difficile d'assigner une *catégorie* aux meurtres commis θυμῷ ; — cependant, il faut une catégorie, il faut un *a priori* : pour Platon, il y a là une notion « intermédiaire » ; pour le droit positif, une variété, mais qui n'est guère sentie comme telle, de l'ἀκούσιον.

Ce besoin essentiel, l'organisation de justice le manifeste en ce qu'elle innove : la cité a son langage à elle ; les formes primitives, traditionnelles de l'idée d'involontaire, sont écartées de la notion définie et technique : l'homicide involontaire commis dans les jeux publics, et qui relève du Delphinion, n'est pas le φόνος ἀκούσιος ; celui-ci, défini comme relevant d'un autre tribunal, est tout autre chose, et quelque chose aussi de bien plus large. En outre, l'organisation judiciaire établit, par le seul fait de son existence, un ensemble de concepts dominateurs ; des cadres rigides s'instituent : φόνος ἑκούσιος, φόνος ἀκούσιος, φόνος δίκαιος se trouvent définis tels *a priori* ; d'avance, l'initiative de la famille accusatrice ou l'affirmation de l'inculpé déterminent la compétence, et fixent le débat sur le point de

(162) Nous ne voyons pas de raison de révoquer en doute, bien qu'on passe quelquefois condamnation là-dessus (en dernier lieu Lipsius, *Att. R.*, p. 121), le témoignage de Pollux, VIII, 125 (cf. Timée, *Lex. Platon.*, 127) qui attribue à Dracon l'institution des éphètes : cela paraît tout à fait d'accord avec le caractère général de sa réforme, qui a consisté à introduire décidément dans le domaine de l'homicide le principe d'une vindicte sociale et organisée.

(163) Le *procédé législatif* apparaît souvent dans les *Lois* de Platon : définitions, distinctions, assimilations (VIII, 831 A ; IX, 869 E), le tout avec une certaine insistance gauche qui trahit la jeunesse du droit.

savoir si la dénomination qu'elles prétendent est conforme ou non à la règle universelle (164).

Par le système où elles se trouvent intégrées, quelle signification prennent les idées d'intentionnel et d'involontaire ? De la première, il n'a été question, dans le régime antérieur à la cité, que négativement en quelque sorte, et par prétérition. Il n'en va plus ainsi : la cité affirme pour son compte, et accentue autant qu'il est en elle, la notion d'ἑκούσιος φόνος (165). Elle exige — sa morale du moins exige, sinon son droit — que le meurtre prémédité soit poursuivi jusqu'à la mort du coupable : elle réprouve, en pareil cas, ces arrangements à prix d'argent, ces ὑποφόνια, dont l'opinion, auparavant, ne se scandalisait point.

L'ancienne tolérance à l'égard de toutes compositions peut s'induire d'abord de leur survivance même qui, dans le régime de la cité, fait l'effet d'un cas aberrant et anachronique (Dareste, *Plaid. civ. de Dém.*, II, p. 140, n. 24). D'ailleurs, le régime antérieur, ne connaissant pas les mêmes sentiments impérieux, pouvait plutôt, dans un intérêt de paix, être favorable à tous ὑποφόνια. Rappelons qu'une inscription de Priène (citée n. 142) prévoit un taux défini de composition pour les cas de φόνος ἑκούσιος. Il y a d'ailleurs une autre forme d'arrangement que celle qui est fondée sur le « prix du sang » ; c'est la composition par mariage : elle est encore attestée par une inscription d'Ilion du IIIe siècle (*I. J. G.*, n° XXXII, III, l. 20) qui la prohibe dans un cas spécial de φόνος ἑκούσιος ; ce qui indique que, dans les cas ordinaires, elle était licite. Elle l'était à plus forte raison avant la cité, et de fait, elle suppose la plus ancienne représentation de l'αἴδεσις, suivant

(164) Philippi, *Areop. u. Eph.*, p. 23-24, attribue un rôle déterminant à l'archonte-roi dans la question de décider du tribunal compétent : ce n'est pourtant pas ce qu'indique le δικάζειν de la loi de Dracon (cf. *I. J. G.*, II, p. 13), et E. Leisi, *Zeuge im Att. R.*, p. 81-84, a montré que, d'une façon générale, l'ἀνάκρισις du magistrat ἡγεμών n'était nullement une « instruction » au sens moderne du mot, mais la procédure préliminaire au cours de laquelle se liait le procès. Il n'est jamais question, en fait, de l'initiative du βασιλεύς, mais seulement de celle de la famille qui poursuit, ou de la prétention de l'accusé (cf. Arist., Ἀθ. Πολ., LVII, 3, sur la compétence du Delphinion : ἐὰν δ' ἀποκτεῖναι μέν τις ὁμολογῇ, φῇ δὲ κατὰ τοὺς νόμους). Du reste, il convient que, dans la jeunesse du droit, le *système* se suffise en quelque sorte à lui-même, et que le juge n'ait pas encore de rôle *individuel* dans la détermination de la compétence. Cf. notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 872 A.

(165) A l'époque classique, l'Aréopage est considéré comme spécialement institué pour punir les meurtres commis ἐκ προνοίας : Dinarque, I, 6 ; cf. Dém., XXI, 43 et, pour les cités grecques en général, Arist., *Pol.*, VI, 16, 1300 b 26.

laquelle la paix ne peut résulter que d'une *communion* entre la famille de la victime et le meurtrier.

La cité est beaucoup moins tolérante. Non pas, sans doute, de par son organisation juridique ; que la famille transige, dans quelque cas que ce soit, personne en droit n'a rien à y voir : elle a le monopole de la poursuite. Mais autant les transactions pour meurtre involontaire sont licites — et plus que licites : recommandées — autant les ὑποφόνια pour meurtre volontaire sont réprouvés par l'opinion : c'est une suprême immoralité que de trafiquer du cadavre ([Dém.], LVIII, 28-29). Et sans doute, c'est accorder une trop grande importance à la partialité de l'adversaire, de dire que l'opinion du Pseudo-Démosthène n'est « guère plus conforme à la morale populaire qu'aux prescriptions légales » (Glotz, *Solidarité*, p. 440). A tout le moins, il faut s'entendre : que l'acte de Théocrinès ne paraisse pas l'avoir desservi auprès des Athéniens, cela peut indiquer une démoralisation relative des Athéniens ; mais Antiphon et Platon l'attestent suffisamment : c'est une exigence religieuse, de la part de la cité, que le coupable de meurtre ἐκ προνοίας soit non seulement sacrifié au ressentiment de la famille, mais puni (Dém., XXI, 43 : ζημιοῦσι) par la société tout entière.

L'idée du volontaire s'accuse : et c'est ici que nous voyons pourquoi la πρόνοια, c'est la préméditation. Il n'est que de se reporter à l'état de cause de la première *Tétralogie* ([Ant.], II, α, 5 et s.), au discours IV de Lysias (1 et s.), à la défense de l'accusé dans le discours *Sur le meurtre d'Hérode* (Ant., V, 57) (166). Pour distinguer entre homicide et meurtre, quel est le critère qui s'imposera ? Celui-ci : l'accusé était-il ou n'était-il pas l'ennemi avéré de la victime ? Si oui, c'est un indice de πρόνοια ; sinon, le meurtre pourra être défini ἀκούσιος, comme résultant d'un emportement passager. Souvenir certain du fondement de l'organisation judiciaire comme le confirment, en un parallélisme frappant, le témoignage d'un Eschyle (*Ag.*, 1574-76) et le témoignage d'un Démosthène (XX, 157-8) :

(166) Dans tous ces cas, il ne s'agit que d'avérer le fait du meurtre : ils nous indiquent du moins comment un accusé, dans le cas d'un meurtre commis θυμῷ — ἐὰν ὁμολογῇ ἀποκτεῖναι, comme dit Aristote — pouvait soutenir qu'il s'agissait d'un φόνος ἀκούσιος. Nous trouvons d'ailleurs une analogie précieuse dans l'ancien droit français : une affaire de meurtre, au xve siècle, se termina par l'octroi de lettres royales de grâce, dès lors qu'il fut prouvé que les deux parties avaient toujours été amies (*Bibl. de l'Ec. des Chartes*, 1874, p. 375-6) ; les lettres concluaient qu'il n'y avait en « auchune male volunté » et que l'homicide avait eu lieu « *par meschief* et sans aguayt appensé » (*Ib.*, p. 379).

les notions ne se définissent pas d'après des éléments intellectuels, mais d'après un besoin de la cité, celui de mettre fin aux luttes fratricides entre les citoyens, — c'est-à-dire, au fond, entre les familles (167). Qui offense le plus fort ce sentiment provoque la réaction la plus forte aussi de la cité, et le terme ἑκών signifie cette réaction, la rend sensible aux consciences qu'il rallie. Que le sentiment collectif soit offensé plus faiblement, par un meurtre plus ou moins imprévu et donc, en quelque sorte, accidentel, — la cité limitera, contiendra le ressentiment de la famille de la victime, suggérera la grâce du « meurtrier » : émotion complexe que fixe le terme ἀκούσιος φόνος.

C'est H. Weil qui a signalé, à propos des §§ 157-8 du *Contre Leptine*, le rapprochement qu'ils suggèrent avec Eschyle; il pense même, et l'hypothèse est valable, que ces deux auteurs auraient emprunté le langage de Dracon. De fait, Démosthène, qui nomme ici Dracon, est pénétré dans tout ce passage de la pensée qui inspire la législation athénienne sur l'homicide, dont la trilogie d'Eschyle (rapprocher *Choéph.*, 291 et Dém., XX, 158, à propos de la πρόρρησις) est en un sens la glorification. Dém., XX, 157 : τί μάλιστ' ἂν ἀπευξαίμεθα πάντες, καὶ τί μάλιστ' ἐν ἅπασι διεσπούδασται τοῖς νόμοις; ὅπως μὴ γενήσονθ' οἱ περὶ ἀλλήλους φόνοι, περὶ ὧν ἐξαίρετος ἡ βουλὴ φύλαξ ἡ 'ν Ἀρείῳ πάγῳ τέτακται; Eschyle, *l. c.* : ἀπόχρη μοὶ μανίας μελάθρων ἀλληλοφόνους ἀφελούσῃ. Aussi bien Clytemnestre parle ici de la famille, dont il s'agit d'écarter le fantôme du meurtre : mais nous avons montré (*R. E. G.*, XXII, pp. 16 et s.) que l'évolution du mot αὐθέντης dont Clytemnestre se sert justement dans le même passage (v. 1573), et qui a signifié successivement meurtrier d'un parent et meurtrier d'un concitoyen, représente l'extension à la cité des sentiments qui ne valaient jadis qu'à l'intérieur de la famille. — On pourrait rapprocher aussi Platon, *Lois*, IX, 871 C, à propos de la πρόρρησις en fait de meurtres *volontaires* : θεοῖς τισὶν, οἷς τῶν τοιούτων μέλει, φόνους μὴ γίγνεσθαι κατὰ πόλεις.

Pour comprendre l'effet que peut produire sur les consciences la crainte et l'horreur des ἀλληλοφόνοι, il suffit de rappeler le cas des Alcméonides dont le souvenir était encore si vif

(167) On remarquera l'attention que le législateur a prêtée au cas où l'auteur d'homicide serait indûment mis à mort (l. 26-28) : c'est ici — et ici seulement, à notre avis — qu'intervient la notion propre de la βούλευσις, le meurtrier pouvant faire supposer un αἴτιος, en d'autres termes, pouvant obéir à la sollicitation d'une famille qui aurait une *vendetta* à satisfaire.

et si douloureux au temps de Dracon, et laissa longtemps des traces dans l'âme athénienne (Thuc., I, 127). Cas instructif, car il importe de reconnaître la qualité du sentiment qui réprouve l'homicide. Il ne faudrait pas le croire inspiré par un utilitarisme qui calcule (168). Puisque nous avons affaire à un système, on peut et doit considérer aussi la chaîne par l'autre bout : le jugement des animaux et des objets inanimés, bien loin d'être un simple résidu de barbarie, exprime ce qu'il y a de fondamental dans la réaction collective aux « morts violentes » (169) : le besoin, pour la cité, de rétablir sa sécurité religieuse, de rentrer dans sa paix. De là cette donnée capitale, par quoi se détermine le lieu des notions de responsabilité : le sentiment religieux de la cité est sentiment dominateur. Il compose certes avec le sentiment de la famille. Plus encore, il le suppose. Mais il en définit comme la norme, et son empire s'atteste soit par la disparition d'une terme comme αἴδεσις (170) — l'institution pourtant se continue en un sens, et spécialement pour l'homicide involontaire, mais elle se continue, si l'on peut dire, en marge de la cité — soit par l'évolution d'un terme comme βοηθεῖν — du γένος, βοηθεῖν est transporté à la cité et l'idée qu'il exprime (« assister » la victime, ou la famille de la victime) comporte par elle-même, et *a priori*, les modalités que traduisent les notions de volontaire et d'involontaire (171).

Ce sentiment de la cité prolonge le sentiment collectif qui se dessinait dès avant la cité, au-dessus des familles. Ce qu'il y a de nouveau, c'est son primat. Il domine de par la *loi*, de par cette règle nouvelle qui commence par s'intituler θεσμός et

(168) Ainsi que le donnerait à penser une expression comme celle de Démosthène dans le passage cité : διεσπούδασται... ὅπως...

(169) Nous avons essayé de montrer, en commentant Platon, *Lois*, IX, 873 E, à quelles représentations pouvait correspondre l'établissement du Prytaneion. La relation qui s'indique entre le jugement des animaux et objets inanimés et le rite des Bouphonia rend sensible la pensée religieuse qui anime toute la législation sur l'homicide.

(170) Du substantif αἴδεσις, il n'y a, à l'époque classique, qu'un exemple isolé (Dém., XXI, 43). Platon, en parlant des arrangements auxquels doit donner lieu le meurtre involontaire, ne s'en sert point (*Lois*, IX, 866 A); il emploie une fois αἰδώς (867 E) et une fois αἰδεῖσθαι (877 A). Ce verbe αἰδεῖσθαι apparaît encore, à l'état de survivance, dans Dém., XXIII, 72 et 77, passage qu'on retrouvera un peu plus loin.

(171) Noter en particulier l'emploi de βοηθοί dans Ant., I, 22.

qui, en s'intégrant à tout le système des croyances sociales, qu'elle ordonne, pourra prendre, en la pénétrant d'esprit nouveau, la vieille dénomination de νόμος (172). — Fait corrélatif : les idées de volontaire et d'involontaire deviennent des catégories : elles ne se recommandent plus à la pensée, elles s'imposent à elle ; leur signification intellectuelle est le reflet du sentiment à la fois impérieux et abstrait qui les entretient. — Comment se définit le primat en question, et comment s'ensuit naturellement une conception déjà positive de la responsabilité individuelle, c'est ce que le langage encore nous offre de mettre au jour. Quand il ne s'agissait que d'une relation d'équilibre entre les groupes familiaux, le rapport était nécessairement bilatéral entre l'auteur d'un homicide et le sujet collectif qui tout ensemble affirme sa responsabilité et en limite les effets : l'αἴδεσις, préliminaire de la *paix*, suppose d'une part que la famille tempère d'un respect religieux pour la personne de l'ἱκέτης (173) la juste passion qui l'anime, et d'autre part, que le meurtrier, spécialement l'auteur d'un homicide involontaire, témoigne d'une soumission et d'une humilité également religieuses ; aussi le verbe αἰδεῖσθαι peut-il se dire de l'un et de l'autre : d'ordinaire rapporté à celui qui accorde l'αἰδώς, il l'est dans Démosthène, XXIII, 72, à celui qui la sollicite, au meurtrier repentant ; un pareil emploi, sans doute archaïque, s'explique très bien, tout isolé qu'il soit, par la conception même de l'αἴδεσις (174). Il règne maintenant une tout autre pensée puisqu'au lieu de l'αἴδεσις, dont la désigna-

(172) Cf. R. Hirzel, *Themis*, p. 356-8, sur la transformation du θεσμός en νόμος. — Encore que θεσμοί soit le vrai nom des lois de Dracon, et qu'à l'époque classique, on ne l'ait pas oublié quand il s'agit d'employer le terme précis et historiquement exact (Andoc., I, 81 ; décret de Tisamène cité *ibid.*, 83), on parle couramment des νόμοι φονικοί (Dém., IX, 44 ; XXI, 43 ; dans tout le discours *Contre Aristocrate*, il n'est question que de νόμοι ; de même XX, 157). Cf. aussi Aristote, Ἀθ. Πολ., LVII, 3, cité n. 164 : κατὰ νόμους.

(173) Le meurtrier est ἱκέτης, προστρόπαιος. Un texte comme Pindare, fr. 133, οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινᾶν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, etc. où ποινά et πένθος (qui doit être rapporté à Perséphone : cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 208, n. 2) rappellent l'idée de la vengeance du sang, et où δέχεσθαι (rapport étymologique avec δεξιά, et par suite avec la notion primitive de l'ἐγγύη) exprime l'idée de la paix religieuse, suggère bien les sentiments respectifs de l'ἱκέτης et de la famille qui le reçoit à composition.

(174) Voir la discussion, tout à fait probante, de Glotz, *Solidarité*, p. 102, n. 4.

tion, si vivante encore chez Dracon, disparaît après lui, il est question d'un sentiment de pardon, συγγνώμη (175), qui, de la part de la cité tout entière, s'adresse, unilatéralement, à l'auteur du φόνος ἀκούσιος. Par sa forme même, ce sentiment affirme la représentation de l'individu, qui ne peut être qu'une représentation abstraite (176); il témoigne cet *a priori* qui suppose une sorte de conscience impersonnelle et qui apparaît fondamental dans la pensée d'une catégorie. Mais nous voyons du même coup qu'il ne pouvait naître que dans une société *complexe* qui adapte et intellectualise une morale ancienne, et dans un cadre tel que l'idée de l'individu doit nécessairement y saillir.

Il est bien évident que cette représentation nouvelle suppose les anciens cadres rompus; nous avons marqué dans notre 1re partie que la constitution de la cité implique deux processus corrélatifs : le γένος s'est désagrégé, en même temps qu'une part notable de la pensée commune des γένη s'intégrait à la moralité du groupe qui leur succède. — Le droit privé montre bien certaine *condition* de l'individualisme, et les conséquences qui s'ensuivent pour la représentation de l'individu responsable. Ici encore, il est nécessaire de faire sa part, subordonnée, mais incontestable, au facteur économique. L'économie nouvelle est obligée de se nourrir d'une pensée nouvelle : il a fallu créer le principe, d'abord inconnu (la grande loi de Gortyne, col. IX, l. 24 et s., porte indirectement témoignage de l'intransmissibilité primitive) de la transmissibilité des dettes. Mais ce qui intéresse dans celle-ci, lorsqu'il y a eu dommage, lorsque l'obligation est à cause délictuelle, c'est le caractère restitutif de la sanction. L'action qui passe aux héritiers conserve son caractère réipersécutoire, elle perd son caractère pénal : les actions pénales ne se transmettent point (Dareste, *Plaid. civ. de Dém.*, I, pp. 166-7). Ce n'est pas pour rien qu'il arrive à la δίκη de changer de nom, en passant aux héritiers : l'action de βλάβη, s'il

(175) Dans Platon, *Lois*, IX, 866 A, la συγγνώμη est rapportée à la famille ou à son représentant : mais il s'agit d'un sentiment qui lui est expressément recommandé par le législateur, par la société (ἐχέτω συγγνώμην). Le véritable *lieu* de la συγγνώμη, c'est la cité, comme en témoigne Dém., XVIII, 274 : ἐξήμαρτέ τις ἄκων · συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τούτῳ, et XXIII, 55 : « si j'ai tué par erreur », συγγνώμης τυχεῖν δίκαιός εἰμι. Voir les analogies que nous avons indiquées dans notre commentaire à Platon, *l. c.*

(176) Relativement abstraite, bien entendu : elle vaut à l'intérieur de la cité. Nous avons rappelé le cas de l'étranger auteur d'homicide involontaire dans la législation platonicienne : il s'éclaire, du reste, quand on le rapproche du cas de l'étranger *victime* d'un homicide soit volontaire (dans le droit athénien : cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 379, n. 520, et notre commentaire à Platon, 865 A, φίλιον), soit involontaire (Platon n'interdit à l'auteur de l'homicide que la cité de sa victime, non la sienne propre : 865 E-866 A).

s'agit d'une βλάβη volontaire (Glotz, *Solidarité*, p. 448) se transforme en δίκη ἀργυρίου ([Dém.], LII, 14 et 16) où ce dernier mot (cf [Dém.], XLVIII, 54) souligne l'idée du pur droit restitutif : Dareste, *o. l.*, II, p. 184, n. 8 ; l'action de tutelle (δίκη ἐπιτροπῆς), qui suppose une faute grave de la part d'un parent, ὕβρις, se transforme en δίκη βλάβης (Dém., XXXVIII ; Dareste, *o. l.*, I, pp. 93-94) où βλάβη n'a plus qu'un sens passif. Ainsi, c'est dans l'auteur conscient du dommage qu'est localisée la notion d'une volonté coupable. On peut invoquer ici la distinction de βλάβη et de ἀδικία chez Platon, qui la rapporte expressément au domaine des κοινωνίαι τε καὶ ὁμιλίαι ἀλλήλων τῶν πολιτῶν (*Lois*, IX, 861 E sq. ; cf. Arist., *Eth.*, *Nic.*, VI, 10, 1135 b 11). D'une façon générale en effet, dans une société qui désormais connaît des rapports de droit entre individus, ce sont ces rapports qui ont permis la réflexion sur la responsabilité (177). Mais bien qu'individualisme et économie soutiennent un étroit rapport, ce qui nous permet de dire que le facteur économique, là encore, n'est que condition et non pas cause, c'est que les notions relatives à l'homicide nous apparaissent au premier plan de la conscience sociale ; c'est dans ce domaine que nous voyons se fixer, sous une forme rationnelle, les idées de volontaire et d'involontaire : or les sentiments collectifs qui y règnent, ce sont des sentiments religieux.

Rien que de conforme, en tout cela, aux résultats que nous avons obtenus jusqu'ici. Ajoutons que notre méthode s'en trouve, rétrospectivement, justifiée. Pour ressaisir la raison d'être d'une distinction entre le meurtre volontaire et l'homicide involontaire, nous n'avons pas seulement interrogé les mots ἄκων, ἑκών, πρόνοια : réduisant le problème par analyse à un ordre de questions qui lui paraîtrait d'abord étranger, nous avons noté la déchéance du terme αἰτία, nous avons relevé l'emploi originel et la disparition du terme αἰδεῖσθαι, nous avons rappelé l'organisation des tribunaux de sang, etc. Et cela a signifié, en fin de compte : la distinction du volontaire et de l'involontaire ne résulte pas d'un jugement objectif sur les conditions de la responsabilité, elle repose sur des jugements de valeur ; ces jugements de valeur, à leur tour, traduisent un état de société ou, plus exactement, peuvent être

(177) S'il fallait en croire [Aristote], *Grande Morale*, I, 17, 1189 b 3, « quelques législateurs » auraient consacré, en matière de dommage, la distinction entre τὸ ἑκούσιον et τὸ ἐκ προαιρέσεως ; à Athènes, du moins, il n'y en a pas trace, comme l'observent Meier-Schömann-Lipsius, p. 652, n. 469, et pourtant Démosthène, XXI, 44, définit par un élément spécial, l'ὕβρις, et même l'ὕβρις ἐκ προαιρέσεως, l'intention délictuelle en fait de délits privés.

considérés, relativement à l'état de la société, comme étant dans un rapport de fonction à variable ; la distinction est définitivement acquise quand les représentations de la cité dominent et règlent les représentations de la famille — famille et cité ayant chacune, en quelque mesure, leur langage ; et cet empire enfin est consacré par la constitution de l'État, lequel ne définit plus seulement un équilibre entre des forces, mais impose un ordre systématique aux croyances.

Mais conclusion non moins impérieuse, et non moins conforme aux résultats acquis : là aussi, il y a dans la pensée morale une nécessaire continuité. Celle-ci s'atteste d'abord matériellement : la cité admet encore assez de la moralité antérieure, le passé est encore assez vivant au cœur même du présent pour que la distinction retrouve quelque chose d'une archaïque gaucherie. Ainsi, d'une part, elle ne se présente pas avec toute la rigueur rationnelle que lui voudraient des esprits modernes : l'homicide aura beau être accidentel, le droit de la famille « lésée » à une véritable satisfaction n'est pas éteint, tant s'en faut (178) — sauf le cas des jeux publics qui apparaît ainsi aberrant; et d'autre part, gardant toute fraîche l'empreinte de ses origines, la pensée morale révèle ici, avant tout, des directions de sentiment : l'intentionnel et l'involontaire ne sont point à mettre sur un même plan, comme deux concepts qui, d'une notion une fois dépliée, recouvrent l'extension, chacun pour une moitié. Platon, familier de la méthode dichotomique, en l'espèce n'en veut pas : il sentait que le travail d'organisation de la pensée juridique et morale n'était qu'en apparence, et du dehors, logique ; et nous avons rappelé, du reste, comme l'embarrasse la notion « intermédiaire » du meurtre commis par emportement. — Nous

(178) L'auteur de φόνος ἀκούσιος doit s'exiler; et bien que la coutume engage la famille à limiter la durée de cet exil (ἀπενιαυτισμός), aucune contrainte n'est exercée. Du reste, l'opposition d'un seul des proches parents suffit toujours, aux termes de la loi, pour empêcher l' αἴδεσις. Platon, qui voudrait dans sa législation idéale que l'exil n'excédât pas un an, n'ose pourtant pas imposer formellement cette règle à la famille (μέτριος ἂν εἴη, est-il dit, 866 A, du plus proche parent que le législateur engage au pardon). On sent qu'il y a là un domaine réservé. La loi de Dracon ne paraît même pas avoir traité explicitement de la question de l'exil. — Voir notre commentaire à Platon, *l. c.*

n'en saisissons que mieux, nous, le point où cristallisent les deux notions fondamentales. Et l'enseignement qui s'impose à nous est le suivant : si la moralité de la cité n'avait pas pour première assise l'antique moralité de la famille, qui niait la distinction, la distinction même n'aurait pas de fondement historique; car elle ne s'établit qu'en respectant les croyances familiales (179). D'où vient cela ? De ce qu'au vrai, la cité, toujours, continue le γένος, reste imprégnée de son esprit. C'est une souffrance religieuse que détermine en elle la « mort violente » de l'un des siens, et tout le système de graduation des tribunaux de sang ne fait que traduire les modalités différentes du sentiment religieux à l'égard des différentes espèces de l'homicide. Mais ce sentiment religieux, c'est le même en son fond que celui de la solidarité consubstantielle des membres du clan, aux temps préhistoriques de la θέμις : telle est l'étoffe où se sont taillées les notions nouvelles.

Il serait maintenant absurde d'imaginer que, par un libre décret — voulût-on même y ajouter la vertu du temps — l'intelligence ait reconnu toute seule dans l' « intentionnel » l'élément nécessaire de l'idée du délit : ce qu'il faut dire, c'est que, dans un milieu déterminé, la « raison » est sortie comme un fruit naturel de ce qui nous aurait paru son opposé même.

IV

Étant données notre méthode et nos ressources, il est nécessaire, mais il est suffisant aussi bien, de nous en tenir à la distinction en matière de meurtre : c'est là seulement que le vocabulaire est révélateur, et l'enseignement qui en ressort a

(179) En somme, le terme même d'ἀκούσιος φόνος ne laisse pas d'impliquer l'idée d'une certaine τιμωρία accordée à la famille. On peut même remarquer que la loi n'est pas aussi radicale que la coutume qui innocentait totalement l'homicide involontaire commis ἐν ἄθλοις : le groupe qui absout ce dernier absorbait la famille, momentanément, plus que ne fait la cité. — Le parent qui a intenté la poursuite a droit d'assister à l'exécution du meurtrier ἐκ προνοίας (Dém., XXIII, 69; Esch., II, 181-2), souvenir du droit exclusif de la famille. — La distinction se fait en ce que la cité dose les τιμωρίαι, dont le principe même apparaît bien fondé.

déjà une portée générale. Quelques observations, néanmoins, peuvent encore se faire utilement.

Nous avons retenu que l'expression des idées de volontaire et d'involontaire se produisait avec prédilection dans le domaine de l'homicide. Quelle est la signification du fait, — en d'autres termes : entre ce domaine-là et les autres, quel est le rapport? Il n'est pas question d'admettre que, historiquement, la distinction ait d'abord été faite entre le meurtre et l'homicide, et qu'elle ait ensuite été transportée aux autres catégories de délits. Rien dans nos documents n'indique une pareille succession. Le sens ne peut être que celui-ci, — et toute notre analyse antérieure le suggère : dans l'état social que symbolise la loi, le νόμος au sens classique, et qui se qualifie, psychologiquement, par la synthèse systématique des croyances sous l'idée directrice de la cité — en d'autres termes, dans l'état qui comporte une organisation du droit — la pénalité est conçue comme un rapport entre une puissance publique souveraine et des individus abstraits : la distinction entre ἑκὼν ἀδικεῖν et ἄκων ἀδικεῖν s'y produit avec un caractère de nécessité et d'universalité; mais comme la répression de l'homicide a dû faire jouer la pensée sociale avec une intensité et une obsession particulières — l'analyse des notions de pénalité et de délit nous l'a montré — c'est en ce point sensible aussi que les idées ont pris le plus volontiers leur expression, leur dénomination ; c'est en ce point sensible qu'elles laissent paraître un mécanisme original.

Pour comprendre la distinction dans sa généralité, il nous reste à considérer le rapport entre le droit et la pensée religieuse. Car en celle-ci, nous devons pouvoir retrouver, tout vifs si l'on peut dire, les sentiments collectifs qui nous intéressent.

Le rapport est assez complexe. La distinction du volontaire et de l'involontaire, on ne peut pas dire que la religion ne l'ait pas faite pour son compte, et d'assez bonne heure (180). La représentation mythologique l'admet déjà pour le parjure dans

(180) Dans la religion égyptienne telle que nous la décrit Hérodote (II, 65), nous voyons que le meurtre des animaux sacrés est en général puni de mort s'il est volontaire, d'une amende s'il est involontaire; exception est d'ailleurs faite pour certains animaux dont le meurtre est dans tous les cas irrémissible.

la *Théogonie*, 231-2 : le Dieu Ὅρκος châtie rudement les hommes, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ (181). Bien plus, à propos de l'homicide, nous constatons une véritable collaboration entre les artisans du droit, les thesmothètes d'Athènes, et les prêtres de Delphes dont les exégètes, associés assidus des thesmothètes (Glotz, *Solidarité*, pp. 229-231), sont bien pour une part les représentants : car c'est à Apollon que Platon (*Rép.*, IV, 427 B-C) décerne le titre d'ἐξηγητὴς πάτριος, c'est d'Apollon que relève formellement l'exégèse des Eupatrides (Dorothéos dans Athénée, IX, 410 A), c'est un rôle important que jouent les exégètes dans la Pythaïde, la « théorie » périodiquement envoyée par les Athéniens à Delphes (Colin, *Culte d'Apollon Pythien à Athènes*), et le nom même du Delphinion atteste l'influence du culte apollinien (182). Certes la religion delphique maintient la nécessité des purifications pour l'homicide involontaire; mais en graduant la pénitence (Platon, *Lois*, IX, 865 C, etc.), en lui conférant pour les cas amnistiables un caractère absolutoire, elle accrédite par son enseignement et par son influence les distinctions conformes à l'esprit nouveau (183). Il semblerait pourtant qu'elle n'en eût que faire : la notion religieuse du délit, c'est la notion de souillure, — et que la souillure ait été contractée volontairement ou non, elle est objectivement la même. De fait, on ne voit pas que ce soit un travail spontané de réflexion qui ait pu amener la pensée religieuse à des points de vue nouveaux : ce qui apparaît tout de suite, c'est qu'elle n'est pas dominatrice, à la façon d'un dogme qui à toute la vie sociale s'imposerait. Mais elle n'est pas non plus dépendante, à proprement parler, car il y a bien quelque chose d'original dans l'élaboration de ces νόμοι delphiques que sans cesse invoquera

(181) Une pareille expression se laisse maintenant rapprocher de *I. J. G.*, II, nº XXVIII, A, 16 (règlements de la phratrie des Labyades), où la lecture, toute récente et parfaitement fondée, de M. E. Bourguet (*R. E. G.*, XXVI, p. 106) donne : αι δ' εφιορκεοιμι [Fε]κων...

(182) Il ne faudrait pas croire, du reste, que cette influence ait été exclusive ; les Athéniens rapportent tantôt à une divinité, tantôt à une autre, les notions nouvelles que la société elle-même élaborait ; à côté du Delphinion, nous avons le *Palladion*, et c'est Pallas qu'exalte la trilogie d'Eschyle, au-dessus même d'Apollon. — Sur le rôle de ces divinités dans la conception définitive de la τιμωρία, voir 1re partie, pp. 157-8.

(183) Cf. *Platon, Lois, livre IX, trad. et comm.*, Introd., § III.

Platon. Ni serve ni maîtresse : la pensée religieuse traduit dans ses symboles propres les états de conscience successifs de la société.

La notion sur laquelle elle paraît avoir le plus travaillé — consciemment ou non d'ailleurs, peu nous importe — et qui se trouve la plus explicative, pour nous, de la mentalité nouvelle, c'est celle d'ignorance, ἄγνοια. Il n'y en a guère de plus mystique en dépit des apparences, de plus complexe aussi et de plus féconde en floraisons aussi spontanées qu'inattendues. Cette complexité, cette multiplicité de sens explique la construction, étrangement embarrassée pour nous et pratiquement inintelligible à des esprits modernes, de Platon qui considère l' « ignorance » à la fois au sens strict, et comme principe du délit involontaire, et comme principe du délit en général (*Lois*, IX, 863 C, etc.). La notion d' ἄγνοια a un usage certain dans la religion (184) ; mais par ailleurs, ce n'est pas en vain que nous voyons définie par elle la catégorie des délits involontaires (185) : ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντα ἀκούσια ταῦτ' ἔγωγε νομίζω (Xén., *Cyr.*, III, 1, 38 ; cf. [Arist.], *Gr. Mor.*, I, 34, 25, et aussi *Eth. Nic.*, III, 1111 a 19 sq.). Un tel emploi, et aussi universel, en même temps qu'il souligne la généralité de la notion, atteste aussi que le terme n'est pas pris ici dans un sens positif, mais retient une arrière-pensée religieuse. Son fonds primitif, nous voyons ce que c'est : l'idée de l' ἁμάρτημα, de l' « erreur », et celle de l' « ignorance » sont proches parentes, ou plutôt il y a là deux dénominations d'une même chose : c'est pourquoi Platon, chez qui restent passablement tenaces, par moments, les vieilles représentations du délit objectif, usera avec complaisance de la notion d' ἄγνοια comme explicative du crime. Que l' ἄγνοια devienne spécialement le principe du délit involontaire, il y a donc là, d'abord, le témoignage de ce que si souvent nous avons constaté : la pensée nouvelle se nourrit d'une pensée ancienne. Mais d'où vient que cette ἄγνοια qui n'a pas

(184) Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 581 ; et *ib.*, p. 615 et s., sur la notion très voisine des ἀτελεῖς.

(185) On rapprochera la définition, également générale, par la τύχη (Ant., V, 92, cité plus haut) : elle est au fond du même ordre.

cessé de provoquer une ἄτη (186), une συμφορά, d'où vient que l' ἄγνοια soit considérée comme plus ou moins pardonnable ?

C'est ici que nous voyons la pensée religieuse se ployer et se modeler selon les conditions de la société. Dans l'état le plus ancien, où la vie religieuse est concentrée dans la famille ou tout près d'elle, le principe peut jouer avec son plein sens originel, que nul n'est censé ignorer la loi : l' « ignorance » est pleinement punissable. Mais lorsque les rapports entre γένη se multiplient, lorsque finalement la cité synthétise toute une vie religieuse qui, pour une part, était localisée dans les cultes patrimoniaux, le point de vue change : et dans le domaine même des fautes religieuses, la religion limitera la responsabilité de celui qui, par « ignorance », commet un sacrilège (187) qu'en effet il ne pouvait pas prévoir, qui risque un parjure en affirmant ce qu'il croit seulement connaître, ou qui contracte la souillure d'un étranger (188) qu'il ne savait pas impur.

En affirmant pour son compte une distinction qui lui était d'abord étrangère, la pensée religieuse consacre les nécessités d'une société complexe, dont l'individu tend à devenir l'élément fondamental. A travers son enseignement nouveau, ce sont les conditions profondes de la distinction même que nous lisons.

(186) Il y a du vrai dans l'opinion de B. W. Leist, suivant laquelle les Grecs, dans la déterminalion du concept d' ἀκούσιον, feraient intervenir la notion d' ἄτη. Pour l'opposition entre πρόνοια et ἄτη, cf. Solon, XII, 67-8. — Voir aussi la construction, un peu trop ingénieuse peut-être, mais bien tentante, de O. Müller, *Eum.*, pp. 155-6.

(187) Cf. Soph., *Œ. C.*, 36 et s. Le sanctuaire même sert de lieu d'asile et garantit le pardon au coupable : cf. Thuc., IV, 98, 6. — Inversement, en tant que des cultes comme celui des déesses d'Eleusis gardent le souvenir de leur origine, du temps où ils étaient les πάτρια d'un γένος, la distinction peut être abolie entre le volontaire et l'involontaire dans les fautes religieuses (Tite-Live, XXXI, 14).

(188) Platon, *Lois*, IX, 881 D-E : ἐὰν δέ τις τῷ τοιούτῳ (l'individu qui a maltraité ses parents et sur qui pèse une malédiction)... συμφάγῃ ἢ συμπίῃ ἤ τινα τοιαύτην ἄλλην κοινωνίαν κοινωνήσῃ, ἢ καὶ μόνον ἐντυγχάνων που προσάπτηται ἑκών...

CHAPITRE III

L'ΥΒΡΙΣ SUBJECTIVE

I

A la conception que se fait du criminel une société « civilisée », l'idée d'intentionnel ne suffit pas. Certes l'intellectualisme nécessaire aux Codes commanderait d'y voir un principe logique d'une clarté convaincante et irrécusable, et qui fût comme l'essence de la notion subjective du délit. Mais l'expérience grecque, en particulier, atteste que les origines en doivent être cherchées non pas dans une réflexion impersonnelle de l'intelligence, mais dans des états de sentiment collectifs. Du sentiment, elle tient sa raison d'être, et par suite le droit même aux incertitudes et aux contradictions : en fait de « crimes passionnels » nous le voyons aujourd'hui encore, alors que la logique semblerait avoir sur la pensée sociale une prise plus impérieuse que jamais. Le fait est que c'est un élément bien subtil que l'intention ; et d'instinct, le sentiment juridique voudrait la renforcer, la lester ; d'où l'idée de préméditation, mais qui n'apparaît qu'intermittente et ne saurait suffire encore. Il faut quelque chose de plus permanent, ou de plus résistant : on le trouvera dans la notion même de l'individu coupable, qui constitue comme une catégorie irréductible, et qui a pour noyau une idée plus profonde et donc moins saisissable que celle d'intention pure et simple, l'idée originale et dominatrice de la volonté criminelle en soi. Élément obscur, mais efficace, que l'on voit jouer à des plans différents, sous des formes diverses, et dont la présence ou l'absence présumée permettrait de nous expliquer, de nos jours même, les indulgences ou les sévérités de nos jurys. Si nous ajoutons que, sans cette conception fondamentale, tous les progrès du droit

criminel seraient inintelligibles, que c'est en fonction d'elle qu'on peut comprendre les notions d'excuse, de circonstances atténuantes ou aggravantes, et par voie de conséquence toutes ces réformes ou tous ces efforts du droit moderne qui manifestent une tendance à l' « individualisation de la peine », on voit quel intérêt s'attache à l'interprétation des faits grecs.

Il est un premier terme qui traduit une certaine représentation générale du criminel : c'est κακοῦργος. Dans un emploi défini (189), bien attesté et tout à fait technique, il désigne les criminels de bas étage, détrousseurs, maraudeurs, « perceurs de murailles » (190) ([Andoc.], IV, 28; Ant., V, 9; Dém., XXIV, 65; XXXV, 47; cf. Esch., I, 91) contre lesquels une procédure sommaire s'impose : le cas de flagrant délit entraîne la mort sans phrase ; l'aveu également (Lipsius, *Att. R.*, I, pp. 77 et s. ; Glotz, Art. Pœna dans le *Dict. des Ant.*, p. 530). Κακοῦργος rappelle une attitude élémentaire de la société : le criminel est considéré comme un être à part, en dehors des cadres — de là un étroit rapport entre l'idée de κακοῦργος et celle d'étranger (191), comme le souligne la procédure usitée contre l'un et l'autre, l' ἀπαγωγή (192).

(189) Encore que le mot κακοῦργος se prenne souvent dans un sens général (et même, chez Démosthène en particulier, dans un sens vague), son emploi précis ne fait pas question : il est étrange que B. W. Leist, *Gräco-ital. Rechtsgesch.*, pp. 297-8, veuille l'étendre à tout le domaine de l' « Individualtimorie », avec ses trois prétendues espèces de *stuprum*, vol et « attaque personnelle » : les Grecs ont toujours distingué profondément entre l'assassinat perpétré par un vil malfaiteur et le meurtre qui donne lieu à la δίκη φόνου : cf. Glotz, *Solidarité*, p. 433.

(190) Dans la langue courante, le mot est volontiers employé de même, et il est alors précisé par des rapprochements comme celui de λωποδυτής, détrousseur : Dém., IV, 47 ; Plat., *Rép.*, I, 344 B ; Isocr., VII, 44 ; Arist., *Probl.*, XXIX, 14, etc.

(191) Le verbe sera parfois employé pour désigner les déprédations des pillards ou brigands : ainsi dans Thucyd., I, 8, 2 ; II, 22 (Schol. : κακουργεῖν · λῃστεύειν) ; Apollod., III, 16, 216.

(192) L'ἀπαγωγή comme voie d'exécution sommaire est notamment employée contre les métèques dans telles occasions où l'on considère leur qualité d'étrangers (ainsi, d'une part, dans Hypér., *C. Athénog.*, 29 ; d'autre part, dans Dém., XXX, 57 ; Harpocr., *s. v.* μετοίκιον, etc.) ou contre les meurtriers en rupture de ban (loi de Dracon, l. 30), lesquels ne sont plus, en principe, « des Athéniens » (*ib.*, l. 28). — La *manus injectio*, en cas de meurtre, sert également contre les κακοῦργοι et contre les non-citoyens (et contre eux seulement : Glotz, *Solidarité*, pp. 426-33) : l'accusé, dans le procès *sur le meurtre d'Hérode*, se défend d'être un κακοῦργος, mais implicitement se reconnaît justiciable, en tant qu'étranger, des ἐπιμεληταὶ τῶν κακούργων (Ant., V, 17).

Attitude nécessaire aussi, et générale : le κακοῦργος, c'est le *malus* des lois germaniques ; il est nommé d'un mot énergique, d'une de ces désignations adjectives qui marquent l'individu ; les Grecs disent κακοῦργος comme nous disons *malfaiteur*, terme violent, passionné, qui atteste la répulsion de la société à l'égard des sans aveu. Et le mot peut s'étendre à toutes les formes de la criminalité (193) en tant qu'elles provoquent la même attitude, à tous les êtres que repousse l'humanité organisée et policée (194).

Mais encore que cette représentation du criminel en général doive subsister, elle compose avec d'autres, et c'est ce que traduit l'évolution même de κακοῦργος qui, de la basse criminalité, de ce que nous appelons sur un certain ton sentimental la criminalité de droit commun, en vient à désigner à plusieurs reprises, avec quelque prédilection, la fraude commise dans l'exercice des fonctions publiques ou à l'occasion de procédures publiques — donc le délit rapporté à des individus qui, eux, sont essentiellement dans les cadres de la société (195). Au vrai, et c'est ce qu'il a d'instructif, le mot κακοῦργος, dans son emploi ordinaire, désigne moins une catégorie spéciale

(193) De là le procédé d'extension et d'assimilation que nous trouvons par exemple dans Esch., I, 91, où le mot κακουργοῦντες évoque d'abord λωποδυταί, puis κλεπταί, puis μοιχοὶ et ἀνδροφόνοι ; de même dans Platon, *Rép.*, I, 344 B : καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται.... τῶν τοιούτων κακουργημάτων... Cf. des emplois infamants comme Dém., XXIV, 107. C'est surtout chez Antiphon, V, 9 et s., que nous pouvons prendre sur le fait ce mode de généralisation *à partir* de l'idée du « malfaiteur » : la famille du mort a traîné l'accusé devant les Onze, prétendant que l'homicide est μέγα κακούργημα : le sacrilège aussi, répond l'accusé, la trahison aussi ; cependant la procédure de l' ἀπαγωγή n'est pas recevable en l'espèce.

(194) Cette notion du délinquant comme d'un individu hors de la société et contre qui on se défend, apparaît assez nette dans Thucyd., III, 45, 3 : les hommes ont utilisé toutes les peines εἴ πως ἧσσον ἀδικοῖντο ὑπὸ τῶν κακούργων.

(195) Pareil emploi, à l'époque classique *et surtout au* IVe *siècle*, ne laisse pas d'être assez défini et à demi-technique. Le sycophante est spécialement qualifié de κακοῦργος (Isocr., XV, 313 ; Esch., II, 145 : τῶν δὲ συκοφαντῶν ὡς κακούργων δημοσίᾳ προβολὰς ποιούμεθα) ; fraude, artifice juridique et judiciaire désignés par le même mot dans Dém., XXIV, 86 ; 113 ; XXXIV, 29 ; XL, 53 ; XLV, 39 ; κακουργεῖν pour les méfaits commis dans l'exercice de la fonction de bouleute, Esch., I, 109 ; à propos du tirage au sort des juges, Aristote, Ἀθ. Πολ., pag. XXXI, l. 14-15 : ... ἵνα μὴ ἀεὶ ὁ αὐτὸς ἐπ[ηγνύων] κακουργῇ. — En κακοῦργος, nous voyons parfois apparaître l'idée, assez importante dans le jugement juridico-moral, du « criminel intelligent » : [Dém.], XXXV, 39 ; cf. Thucyd., III, 82, 7.

de criminels qu'il ne souligne une direction définie du sentiment. Une fois au moins, mais de telle sorte qu'il faut voir là une représentation sociale et non pas un procédé littéraire d'antithèse, le terme ὑβρίζων est opposé dans nos textes au terme κακοῦργος : Aristote (*Pol.*, VI, II, 1295 b 8 sq.) distingue deux sortes de criminels : ceux qui sont ὑπέρκαλοι, etc., et par suite ὑβρισταί, ceux qui sont ὑπερασθενεῖς, etc., et par suite κακοῦργοι : τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίνεται δι' ὕβριν, τὰ δὲ διὰ κακουργίαν. Même idée de l' ὕβρις, même opposition implicite apparaît ailleurs (Dém., XXI, 98 ; 143 ; XLV, 67 ; Platon, *Lois*, III, 679 C, etc.). Sans doute, les auteurs peuvent penser, dans le moment même, à des classes différentes de criminels ; mais ὕβρις et κακοῦργος ont, aussi bien, une valeur universelle ; le second, nous venons de le voir ; le premier, car ὕβρις concerne normalement le principe subjectif du délit en général. Κακοῦργος vaut, avant tout, par son opposition sentimentale avec ὕβρις comme ὕβρις s'explique par opposition avec lui. La preuve en est dans la réflexion plus ou moins positive qu'il implique déjà : ce n'est pas une pensée sociale primitive, celle qui considère le criminel sous cet aspect tout profane ; et pour avoir fût-ce le sentiment obscur qu'il est en dehors de la société à la manière d'un délinquant de bas étage, il faut avoir une *conception* assez définie de la société. Il faut avoir l'intuition aussi que d'autres délinquants — ou les mêmes délinquants sous un autre aspect — font partie intégrante du groupe qui moralement les juge et pénètre leur âme.

On entrevoit seulement, mais avec une certaine assurance, l'histoire de κακουργεῖν : conformément à son étymologie, c'est le crime en général qu'il a dû désigner d'abord, l'attentat à la religion et à la communauté dans le groupe le plus ancien ; de là des exemples comme Eurip., *Bacch.*, 232, κακούργου τῆσδε βακχείας ; Thucyd., I, 134, 4 : (les Lacédémoniens) ἐμέλλησαν αὐτὸν (Pausanias) ἐς τὸν Κέαδαν, οὗπερ τοὺς κακούργους, ἐσβάλλειν ; inscription de Cyzique in *B. C. H.*, VI, 8 et s., l. 21 et s. : τὸν δὲ κακουργοῦντ[α] τὴν κοινὴν τῆς πόλεως εὐετηρίαν ... ἐς κοινὸν τῆς πόλεως λυμεῶνα (2e partie, n. 198) ἐπαρατὸν εἶναι ; *C. I. G.*, no 4380 t (formule prohibitive sur un tombeau) : μηθεὶς κακουργήσῃ τὸ μνημεῖον. Mais, comme l'indique déjà le dernier exemple, le mot incline ensuite vers le droit privé : c'est-à-dire qu'en vertu du processus que nous avons décrit dans notre deuxième partie, la pensée religieuse y prend un aspect magi-

que, comme dans d'autres composés de κακός et dans κακός lui-même : κακουργία s'applique spécialement à l'empoisonnement : on en verra un exemple caractéristique chez Dioscoride, *de mat. med.*, I,1 19, cité et commenté par J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 139 ; il se trouve corroboré par des emplois comme Platon, *Lois*, XI, 933 A, [Dém.], XL, 57. — Aussi bien, la conception du criminel de bas étage, positive à l'époque classique, se relie nettement à ses antécédents religieux, ainsi que nous l'indiquons dans notre commentaire à Platon, *Lois*, IX, 874 B.

Du terme ὕβρις qui nous intéressera désormais en tant qu'il exprime à l'époque classique l'idée de volonté criminelle, voilà donc la première donnée à retenir : il traduit clairement aux consciences ce qu'on pourrait appeler la socialisation du délinquant. Tout de suite, nous apercevons comment il se situe. Il suppose une synthèse entre les deux parties, profondément différentes à l'origine, du droit criminel, le droit immanent au groupe familial, et le droit interfamilial : pour celui-là, nous avons vu pourquoi, le criminel ne pouvait pas être l'objet d'une pensée positive ; pour celui-ci, il était considéré avant tout comme étranger; mais dans la cité qui « punit » ceux que poursuivait d'abord la « vengeance », il y a à la fois cette réprobation morale qui, émanée du groupe, porte sur l'un de ses propres membres, et cet effort de réflexion qui rend possible une notion déjà autonome de l'individu coupable.

S'il n'y a pas à proprement parler une psychologie du κακοῦργος, car la société considérée comme la masse des honnêtes gens et des bien pensants se refuse d'instinct à l'imaginer, il y en a une de l'ὑβρίζων. Simple et même simpliste, cette psychologie : toutes les fois que l'ὕβρις subjective entend se définir, elle se définit par un principe essentiellement intellectuel : elle apparaît aux consciences comme une volonté préméditée, froide, opposée à la « colère » aussi bien qu'au « désir », une volonté intelligente du mal pour le mal. Or l'ὕβρις, c'est l'élément spirituel du délit (cf. Critias, fr. 1, v. 7; et, à propos d'une affaire de meurtre, [Ant.], IV, α, 7).

Il y a une notion pure de l'ὕβρις, limite où tendent les diverses expressions du concept psychologique : on l'aperçoit dans un passage comme Arist., *Eth. Nic.*, VII, 7, 1149 b 20 sq., où il est dit formellement : οὐ γάρ ἐστιν ἐν θυμῷ ὕβρις ; il est vrai que l'ὕβρις est alors rapportée à une espèce de « désir » et qualifiée ἡ ἀκρασία ἡ δι' ἐπιθυμίαν ; mais nous savons par

ailleurs que le « plaisir » dont elle s'accompagne (ὁ δ' ὑβρίζων μεθ' ἡδονῆς) peut être tout entier dans la réalisation même de l'ὕβρις (cf. *Vertus et vices*, VII, 1251 a 30 sq., ὕβρις δὲ, καθ' ἣν τὰς ἡδονὰς αὐτοῖς παρασκευάζουσιν), en tant, par exemple, qu'elle exalte la « volonté de puissance » (*Eth. Nic.*, IV, 8, 1124 a 28 sqq. ; *Rhét.*, II, 2, 1378 b 25 sqq. : α'τιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται ... ὑπερέχειν μᾶλλον). — L'ὕβρις, spécialement, sera distinguée du désir du « gain » : Lys., VII, 13, οὐχ ὕβρεως, ἀλλὰ κέρδους ἕνεκα (cf. Thucyd., IV, 98, 5, notion également pure de l'ὕβρις dans la profanation); Dém., XXI, 182 ; [Arist.], *Vertus et vices*, *l. c.*, à propos de l'ὕβρις, ὅθεν Εὔηνος περὶ αὐτῆς λέγει « ἥτις κερδαίνους' οὐδὲν ὅμως ἀδικεῖ ». Elle l'est, tout à fait normalement, de la colère : Dém., XXI, 38 ; Arist., *Eth. Nic.*, *l. c.* Elle l'est aussi du désir sexuel, et cela avec une particulière insistance : Eubul. (Meineke, III, 238) : ὕβρεος, οὐ πόθου χάριν ; *F. T. G.*, Adesp., 337 : ὕβρις τάδ', οὐχὶ Κύπρις, ἐξεργάζεται ; Arist., *Pol.*, X, 1311 b 19 : δι' ὕβριν καὶ οὐ δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν ; Plut., *Alc.*, 23 : οὐχ ὕβρει ... οὐδὲ κρατούμενος ὑφ' ἡδονῆς, cf. *Agés.*, 3. — La notion d'ὕβρις comme d'une volonté réfléchie, froidement raisonnée, apparaît surtout chez Dém., XXI, 41-46, qui lui donne un développement tout à fait instructif : distinguée de la colère, précisée par des mots comme βεβουλευμένως et προαίρεσις, généralisée de manière à devenir l'élément essentiel de l'inculpation, l'ὕβρις subjective, et systématiquement rapportée à l'intellect, s'élève au rang d'une catégorie. Au fond, quelles que soient les expressions qu'on lui donne, et qui seront nécessairement multiples et contradictoires selon le moment où on la considère, elle vaut avant tout par sa fonction et en tant qu'elle fonde solidement dans les consciences des idées comme celles d'intention et de préméditation : c'est ce qu'on reconnaîtra, par exemple, dans la distinction entre l'ὕβρις et l'ivresse : Dém., XXI, 74 ; 180, cf. Philippidès, *fr. inc.*, 4.

A cette notion générale, il faut une raison d'être qui le soit aussi : dans la conception intellectualiste du délinquant, si particulière, si étrange à première vue, il faut voir un effort de la pensée collective pour atteindre et isoler un principe profondément individuel du délit. En vérité, ni cet effort n'est exceptionnel, ni ses résultats ne sont si spéciaux ; le Grec en vient à concevoir une volonté coupable en quelque sorte à l'état pur : mais c'est au juste l'ambition, réalisée tant bien que mal, de toute société, dès lors qu'elle se met à réfléchir sa pensée en matière de crime et de répression. Le terme ὕβρις annonce l'idée des volontés perverses, de l'individu « foncièrement mauvais » : et c'est d'une telle notion que vit pour une part tout droit criminel qui a dépassé la phase religieuse ; il la lui faut, pour justifier pleinement l'indignation et assurer

la bonne conscience de qui punit. Que les représentations qui satisfont ce besoin aient chez les Grecs quelque chose de raide, d'étriqué et d'incertain tout ensemble — car les contradictions ici sont inévitables (196) — il est vrai : cela tient à ce qu'il leur a fallu *nommer*, et par suite concevoir, une idée qui souvent se refuse aux prises de l'intelligence ; mais toute conception de ce genre sera pour ainsi dire maladroite : il est dans sa nature de l'être. — A la question que nous avons posée, c'est donc l'étude du terme ὕβρις qui doit répondre ; l'intérêt s'en accroît de ce que l'idée d'« orgueil », qu'il contenait, a pu fructifier dans le christianisme (197) et devenir ainsi l'une des catégories de la pensée religioso-morale.

L'ὕβρις volonté criminelle : il n'y a là qu'un cas particulier d'une notion générale ; volontiers, le terme a toujours été rapporté, plus ou moins, à des dispositions ou aspects de l'âme humaine. C'est à cette notion générale que nous nous attaquerons. Mais le procédé est-il légitime? L'ὕβρις subjective a bien des figures, de très diverses, et d'inattendues : entre les « sens » du mot, ne pourrait-on pas croire que le lien est des plus lâches, au moins à l'époque classique? Que l'esprit aperçoive quelque rapport, si extérieur soit-il, entre deux notions — et voilà le mot transporté lui-même de l'une à l'autre. — Au point où nous en sommes, il n'est plus nécessaire de discuter cette objection préjudicielle : nous avons pris trop souvent sur le fait les démarches de la pensée morale pour pouvoir admettre en elle une si grande part d'arbitraire, et dans l'histoire des mots une si grande part de contingence. Il y a des correspondances intimes à ressaisir, et ce n'est pas en vain, ici, qu'un même terme a divers emplois, et une même notion plusieurs moments.

Ce n'est pas en vain non plus qu'un même terme se perpétue : entre la notion « mystique » que nous y avons reconnue et la notion positive que nous venons d'y voir, quel est le rapport? De progrès spontané de l'esprit, nous n'en admettons pas; nous pouvons d'autant moins en admettre, dans le cas présent, que la conception religieuse de l'ὕβρις n'est pas morte

(196) Cf. 2e partie, chap. I, pp. 186-7.
(197) Cf. L. Schmidt, *Eth. d. Gr.*, II, p. 254.

à l'époque classique; bien plus, c'est le moment de sa pleine efflorescence : les tragiques nous l'ont déjà fait entrevoir, et nous avons largement par ailleurs de quoi le montrer. Ce n'est pas tout : on ne peut même pas parler, rigoureusement, d'une dualité de notions ou d'emplois : le « mystique » et le « positif », ce sont là plutôt deux pôles d'une même pensée ; et dans le moment où la pensée se rationalise, elle retient quelque chose d'un tout autre état. Ainsi, pour concevoir l'ὕβρις sous des espèces positives, on l'attribuera à la nature humaine en général, au caractère d'un peuple, à l'esprit d'une classe, au tempérament d'un âge (198) : mais ce qui perce à travers cette pensée généralisatrice, à travers le concept psychologique, c'est un sentiment d'inquiétude en face d'un mystère de l' « aveuglement » qui menace toujours individus et collectivités, et s'abat sur eux avec la force d'une fatalité. D'autre part, la conception intellectualiste elle-même doit nous être un avertissement : elle se définit par opposition à ces éléments passionnels, à ces πάθη qui sont déjà l'objet d'une pensée plus familière avec la réalité quotidienne, plus terre à terre en quelque sorte, et pour tout dire plus profane : l'*esprit* de perdition qu'est l'ὕβρις apparaît ainsi, en lui-même, chose mystérieuse et plus ou moins divine (cf. Dém., XXIV, 121).

Si donc la tendance à l'esprit positif se dessine, le point de départ doit en être dans la représentation mystique : le concept a pour substrat une pensée religieuse. C'est celle-ci qu'il convient d'abord d'analyser, plus systématiquement que nous ne l'avons pu dans notre étude préliminaire : la notion religieuse de l'ὕβρις, à l'époque classique, prolonge tout ensemble et renouvelle les représentations qui traditionnellement s'attachaient au mot : à ce point que, d'un terme dont le développement a été si continu, on peut affirmer que le passé ne s'éclaire pas moins à la lumière du présent que le présent ne s'en explique par le passé ; nous essayerons ensuite d'en indiquer les conditions objectives sous le régime de la cité, et d'y mon-

(198) Arist., *Probl.*, XXIX, 16 : τὸ μὲν ὑβρίζειν ἀνθρωπινόν ἐστι πάθος; Hérod., I, 89 : Πέρσαι φύσιν ἐόντες ὑβρισταί ; ὕβρις rapportée au tempérament de la jeunesse : Xénophon, *Rép. des Lac.*, III, 2; Platon, *Euthyd.*, 273 A ; *Lois*, X, 884 A ; Arist., *Rhét.*, II, 2, 1378 b 25 ; cf. [Ant.], IV, δ, 2, etc.

trer le principe d'une certaine idée de l'inculpation. Nous aurons à voir, au second moment, comment la conception positive de la volonté criminelle a pu en dériver.

II

C'est justement sous son aspect le plus général et, peut-on dire, le plus philosophique, que la notion religieuse est le mieux connue et le plus familière aux modernes. L'ὕβρις, c'est l'orgueil qui dresse l'homme contre une puissance supra-humaine et plus ou moins impersonnelle, l'orgueil qui persuade à l'individu d'outrepasser le domaine circonscrit où son activité peut s'exercer, l'orgueil impie qui provoque une sanction inéluctable par où l'équilibre rompu se rétablit dans le monde. Ainsi le terme implique une certaine conception de l'homme et de sa place dans l'univers. Pareille pensée n'est pas le fait de spéculations plus ou moins individuelles. Sa généralité même le témoigne : l'idée que l'homme n'est dans le monde qu'une force fragile et inquiète, subordonnée à une puissance religieuse cosmique, et que son action doit toujours se défier des « empiètements » même involontaires auxquels l'entraîne le succès, cette idée qui fait le fonds du tragique (199) n'est pas spéciale aux poètes du drame. La conception tragique du monde se retrouve dans l'histoire et dans la philosophie : elle caractérise un moment de la réflexion humaine. C'est même chez l'un des esprits les plus positifs que l'on croie, chez Thucydide, qu'elle s'exprime avec l'accent le plus impérieux (200) : la philosophie de l'histoire de Thucydide est dominée par l'idée de l'opposition et du conflit entre deux puissances, la γνώμη humaine et la τύχη ; et la notion de la τύχη, autant et plus ici que partout ailleurs, est une notion religieuse indéfinie où s'associent la

(199) A. Dieterich, in *Arch. f. Religionswiss.*, XI, p. 188.

(200) L'ouvrage de F. M. Cornford sur *Thucydides Mythhistoricus*, auquel nous renverrons ici, est souvent d'une doctrine au moins téméraire : il serait injuste de nier que nous lui devions des suggestions. (Sur la τύχη chez Thucydide, quelques textes sont considérés pp. 87 et s.). — Dans Eurip., *Hippol.*, 670-3, *I. T.*, 89, et ailleurs, nous trouvons l'antithèse de la τύχη et de la τέχνη.

représentation de l'histoire et celle de la nature (Thucyd., I, 23, 1-3) et que commande la pensée toujours vivace d'un ordre et d'un talion cosmiques; les termes de πλεονεκτεῖν et de παρανομεῖν, si voisins d'ὕβρις, plongent, chez l'historien, dans la même veine.

Les caractères de la τύχη, chez Thucydide en particulier, peuvent être précisés comme suit : la τύχη, chose divine (V, 104 : ἐκ τοῦ θείου), est représentée comme un δαίμων (IV, 12, 3 : τῇ παρούσῃ τύχῃ, expression correspondante à celle des tragiques, τὸν παρόντα δαίμονα), non pas « instantané », mais temporaire ; voir en particulier IV, 64, 1 : on la « commence », comme une période du temps favorable, faste ; VI, 17, 1 : ἕως ... ὁ Νικίας εὐτυχὴς δοκεῖ εἶναι. Il faut en profiter tant qu'on la tient (V, 16, 1) : elle est soumise à une loi de compensation (VII, 77, 4 : ἱκανὰ γὰρ τοῖς τε πολεμίοις ηὐτύχηται), et ses manifestations, essentiellement « paradoxales » (IV, 12), sont à craindre ; d'autant plus à craindre que l' εὐτυχία exalte jusqu'à l'aveuglement celui qui en est à la fois le favori et la victime (III, 45, 4).

Le terme παρανομεῖν et ceux de la même famille (qui pourront s'appliquer à l'illégalité au sens strict, ainsi dans l'expression γραφὴ παρανόμων, et, avec prédilection, chez un écrivain comme Antiphon), n'ont rien à voir, en principe, avec le νόμος au sens humain du mot (cf. Platon, *Lois*, IX, 881 E, où ἀπειθῶν νόμῳ et παρανόμως ne forment pas plus pléonasme que ἰσονομίαν et κατὰ νόμον dans le passage signalé par Hirzel, *Themis*, p. 242, n. 3 : *Ménex.*, 239 A) : ils concernent le délit purement religieux des origines (Plat., *l. c.* : ἱερὰ καὶ πόλιν μιαίνῃ παρανόμως ; Thucyd., IV, 98, 6 ; Lys., VII, 27, etc. ; d'où Michel, n° 471, l. 21 et 39). Thucydide, de cette notion primitive, retiendra en particulier l'idée d'un ordre des choses qu' « outrepasse » l'*initiative* des cités ou des individus, et que sanctionne une loi religieuse du talion : III, 67, 5 ; VII, 18, 2 ; cf. II, 17. L'idée de πλεονεξία est du même ordre ; c'est celle de la rupture de l'équilibre en ce qui concerne les rapports humains ; favorisée par le succès (III, 45, 4 : ἡ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι [παρέχουσα]), elle est essentielle à la nature de l'homme (IV, 61, 5), et, par une loi fatale, provoque le désastre (IV, 62, 2-3) ; cf. Platon, *Rép.*, II, 359 C.

Ce n'est pas le lieu ici, ni notre prétention, de ressusciter cette philosophie du tragique dont la pleine intelligence serait bien l'un des objets les plus prenants que pût nous proposer l'étude de l'âme grecque ; au demeurant, on n'en pourra rien dire de pertinent et de décisif tant que ne sera pas élaborée une double théorie : celle des origines et de la signification reli-

gieuses de la tragédie — travail aujourd'hui entamé (201) — et celle de l'interprétation sociologique de cette pensée religieuse. Du moins nous faut-il définir certaines conditions de l'idée collective d'ὕβρις, telle qu'elle s'offre dans la conception du tragique.

Si pareille philosophie traduit des sentiments sociaux, il convient d'abord de marquer à quelle mentalité elle répond. Il est clair qu'elle suppose un niveau déjà assez élevé de la réflexion. Sans doute, les sentences sur l'homme et sur ses rapports avec le monde sont de tous les temps : mais autre chose est une pensée discontinue et que ne dirige aucune vue systématique, autre chose un concept comme celui de la « nature humaine », de la φύσις ἀνθρωπίνη dont l'expression d'ailleurs renvoie aussi bien à la représentation psychologique de l'humanité qu'à l'idée d'un certain pouvoir restreint et subordonné. Rapportée à un tel concept, la notion d'ὕβρις représente déjà, en un sens, cet « état métaphysique » dont on a voulu faire un moment obligatoire dans l'évolution de l'esprit humain. C'est bien pourquoi, toute mystique qu'elle est, elle peut continuer de s'imposer aux consciences; à cet âge-là, on doit y voir tout autre chose qu'une survivance : elle s'intègre à tout un système de pensée.

De là, aussi, l'aspect définitif que revêt la conception de l'ὕβρις comme puissance religieuse. L'idée fondamentale est une idée traditionnelle, celle du sinistre, celle d'une substance funeste et malfaisante dont nous avons déjà vu, à divers plans, plusieurs des effets. Mais à l'âge classique, la notion atteste un effort de spiritualisation très marqué ; nous avons observé que c'est toute une évolution qui, chez les tragiques, se clôt : l'ὕβρις s'est de plus en plus intériorisée. Il n'y a plus seulement conflit entre des forces objectives et purement cosmiques : celles qui, véritables Kères ou « démons », étaient désignées, comme Elpis, d'un terme psychologique, rentrent pour ainsi

(201) A. Dieterich, *Die Entstehung der Tragödie*, in *Arch. f. Religionswiss.*, XI (1908), pp. 163-196 ; L.-R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. V (1909) ; W. Ridgeway, *The origin of tragedy with special reference to the Greek Tragedians* (1910) ; Gilbert Murray, *Excursus on the ritual Forms preserved in Greek Tragedy*, in J. E. Harrison, *Themis* (1912), pp. 341-363.

dire dans l'âme humaine ; et c'est ainsi que, pour une part, la conscience de l'individu peut devenir le lieu du tragique (202). En revanche, si elle habite plus volontiers cette conscience, l'ὕβρις reste une force divine ; spirituelle, interne aux âmes, elle n'en est pas moins, à certains égards, au-dessus d'elles, supérieure à elles : c'est encore l' « état métaphysique ». Dans l'histoire de la responsabilité morale, il y a là un moment intermédiaire qui ne laisserait pas de comporter, au regard d'un esprit moderne, une espèce d'antinomie (203).

D'un tel moment, quelles sont les conditions sociales? Au vrai, il est permis d'apercevoir les attaches lointaines, mais sensibles, par où l'idée d'ὕβρις se lie à la représentation la plus directe de la société. Chez les tragiques, n'avons-nous pas reconnu d'une première vue, comme sous-jacente à toute leur pensée, la notion obscure ou mieux la sensation d'un certain ordre des choses sociales, d'un certain type de solidarité ? Et s'il est inadmissible que la conscience des hommes crée de toutes pièces, n'est-il pas présumable qu'au concept même de nature humaine, conquête éclatante, mais conquête récente de la pensée grecque, il y ait une vraie base sociale? De fait, l'idée de la nature humaine se prépare dans la première moitié du ve siècle, par la comparaison des νόμοι des différentes cités, telle en particulier que l'institue la curiosité d'un Hérodote. Mais de cette comparaison, le sentiment de la cité sort renforcé et plus conscient (Hirzel, *Themis*, p. 374) : non seulement, la nature humaine ne se trouve pleinement réalisée que chez le Grec — le νόμος πανελληνικός, dont la pensée est familière aux tragiques, représentant une vérité absolue —

(202) Pour la conception de l' Ἐλπίς chez Thucydide, comme d'une force spirituelle analogue à l' ὕβρις, cf. notamment II, 62, 5 ; III, 45, 1 ; V, 103, 2.

(203) Sur le « problème de la responsabilité » chez Eschyle, cf. Cornford, *o. l.*, pp. 153-7 : il y est résolu « by conceiving the tragic passions both as supernatural agencies from without and as integral factors in the agent's mind ». L'espèce de contradiction qu'il y aurait ici pour notre logique s'accuse du fait que l'élément interne, jadis enveloppé dans une représentation confuse, prend désormais tout son relief. *Id.*, *ib.*, p. 234, sur les passions comprises, dans la tragédie, comme « agents de punition » ; il y a là une synthèse en effet, mais qui ne peut être que partielle et momentanée : elle retient le souvenir de l' Ἄτη, de l' Ἐρινύς rebondissant dans une même famille, et d'une génération à l'autre.

mais l' « homme » n'est conçu que comme engagé dans un groupe ; or le vrai groupe, c'est la cité, où se dessinent les traits de la φύσις ἀνθρωπίνη parce que les forces psychologiques qui y jouent sont immédiatement senties par la société. C'est dans cet esprit qu'il faut considérer l'ὕβρις, attribut de la « nature humaine ».

Attribut souverainement redoutable : si l' ὕβρις intéresse la pensée morale, c'est avant tout comme danger séducteur. Danger pour l'individu sans doute : mais est-ce à l'individu que va d'emblée la sympathie — au sens large du mot — de la société ? Cet élan de fol orgueil, ce vertige des « espoirs » décevants, la conception en est trop asservie malgré tout à certaine forme de pensée, à ce qu'on pourrait appeler un matérialisme religieux, pour que leur principe soit vraiment individuel. Cette suggestion se confirme par l'examen d'une pensée familière à l'esprit grec : on voit l' ὕβρις rapportée à des cités (204) tout entières, ou, à l'intérieur de la cité, à des groupes. L' ὕβρις est collective. Entendons-le bien : l' ὕβρις collective ne saurait être déduite de l' ὕβρις individuelle ; que l'esprit de perdition qui anime un groupe soit tout autre chose qu'une somme des volontés individuellement perverties ou l'effet mécanique de l'action des « meneurs », on le voit déjà par le caractère substantiel qui reste attribué à l' ὕβρις ; on le voit encore par la notion d'une solidarité passive qui, du domaine de la famille, est passée en droit international à celui de la cité (205) ; on le

(204) Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des cas où l' ὕβρις, comme « injustice », est le fait d'une cité à l'égard d'une autre, mais de ceux où un esprit de perdition est attribué à une ville tout entière : Soph., *Œ. C.*, 1534-5, cf. Esch., *Eum.*, 534; Hérod., VII, 16, α ; Thucyd., II, 65, 9 ; III, 39, 4 ; IV, 18, 2 ; Isocr., II, 16, cf. Eurip., *Suppl.*, 729, Hérod., III, 80 et 81. On peut en rapprocher les exemples où ἁμαρτάνειν est appliqué à une cité (Thucyd., I, 32, 5 ; III, 42, 4 où nous trouvons nécessaire la correction de Madvig, πεισθείη ξυναμαρτάνειν ; 45, 3 ; Isocr., IV, 77 ; VII, 63 ; VIII, 14, etc.).

(205) Dans les rapports d'une cité hégémone avec une cité tributaire, l' ὕβρις (cf. Xén., *Hell.*, V, 3, 13) de celle-ci est naturellement conçue par l'autre comme un crime ; cette ἁμαρτία (Ant., V, 79) est collective, comme le fut notamment celle des Mytiléniens à l'égard des Athéniens : on remarquera, dans le débat reproduit par Thucydide (III, 37-48), la notion d'une solidarité passive du peuple « coupable » ; au fond, Diodote ne la nie pas plus que Cléon ; dans cette ἁμαρτία collective, il ne fait qu'accentuer l'idée d'excusable (45, 3) comme le lui reprochait par avance son adversaire (39, 1) ; son argument essentiel, c'est celui de l'intérêt bien entendu (44, 1).

voit enfin dans tout un système de notions solidaires de celle d' ὕβρις, qui détermine, à l'égard des groupements irréguliers, les réactions collectives que nous aurons à considérer.

Suggestive aussi apparaît la comparaison qui s'impose entre l' ὕβρις et l'antique notion qu'elle prolonge, celle d' ἄτη. L' ἄτη, spontanément, pouvait être rapportée à toute une maison, mais non pas à une cité; pour ὕβρις, c'est l'inverse. On peut dire que les deux notions se succèdent : l'une est de l'âge du γένος; l'autre est de l'âge de la πόλις. La différence n'est pas que dans le moment social : elle est aussi, et par voie de conséquence, dans la représentation du « mal ». Plus avancée, l' ὕβρις fait saillir comme plus autonome la conception d'une force psychologique. Mais, fait paradoxal en apparence, elle n'est pas plus individuelle au premier moment. En un sens, elle l'est moins; pour la cité, l'affirmation d'une ὕβρις qui la menace ou qui la mine n'est pas comparable à la réprobation qu'aux âges d'une solidarité plus précaire, elle prononçait d'une famille souillée, à cette espèce de mise en garde, de la part de la communauté, contre le rayonnement nécessaire des forces religieuses : l'une s'exprime en un jugement porté plus ou moins du dehors; l'autre traduit un sentiment subjectif, presque une sensation que la société a de soi. Ce danger des âmes, le mot l'exprime avec un tel accent de crainte religieuse qu'il faut bien admettre qu'il intéresse, au premier chef, le groupe lui-même et tout entier : la cité se redoute elle-même, redoute les élans imprévisibles de son ὕβρις — ou de l' ὕβρις, d'abord mal localisée, des *siens*.

III

Où cette pensée doit le mieux se faire entendre, c'est sans doute dans les institutions ou dans les réactions collectives qui supposent l'idée de l' ὕβρις punissable. L'ostracisme d'abord doit nous retenir : l'ostracisé est le type de l' ὑβρίζων. Institution relativement récente, il n'est pas douteux qu'il apparaisse, au premier moment, sous un jour « politique » : qui gêne la démocratie, qui trouble le rapport d'égalité, qui hausse son orgueil

au-dessus du groupe, attire sur soi les effets d'une « jalousie » collective. Et il faut bien qu'à l'époque classique, une pensée déjà positive revendique ses droits : c'est justement, comme nous le verrons, en se fixant sur un pareil plan que la notion d'ὕβρις commence à dessiner dans les esprits un *concept* proprement psychologique. Mais comment ne pas être frappé des caractères inattendus que manifeste, dans l'ostracisme, l'idée de l'inculpation? Et comment ne pas se demander, devant les particularités si notables de l'institution, quelles représentations profondes et obscures alimentent cette « jalousie » dont le nom même pose un problème, mais n'en résout aucun?

L'expression, il vaut la peine de le remarquer, n'apparaît qu'à basse époque : Plut., *Arist.*, VII, 2 : *Thémist.*, XXII, 3; *Alcib.*, XIII, 4; *Nicias*, XI, 1. Si on a cru la retrouver, à propos de l'ostracisme, chez Pind., *P.*, VII, 19 (cf. Hirzel, *Themis*, p. 299, n. 2), c'est dans un passage où il est tout autant question de la νέμεσις divine que de la jalousie populaire.

Ceci nous amène à poser la question du rapport entre les deux : Hirzel, *o. l.*, p. 302 et s., pense que la jalousie des Dieux n'est que l'image et comme la projection de celle des hommes. Interprétation un peu simpliste de la pensée religieuse : celle-ci (cf. Pind., *I.*, VII, 39; Eurip., *Or.*, 974; Hérod., I, 32; VIII, 109; Thucyd., VII, 77, 4, etc.) répond à un sentiment trop accusé de l'ordre du monde pour ne pas être, à sa manière, originale; aussi bien Hirzel lui-même doit convenir qu'elle a des antécédents. Lesquels? Ce ne sont pas les représentations proprement mythologiques ou « poétiques » — celles qui s'indiquent chez Homère — qui sont ici intéressantes, mais la notion primitive et impersonnelle du φθόνος comme Kêre, contre qui on se défend par les moyens « apotropéiques » : Pollux, VII, 108, nous parle des γελοῖα, des figures grotesques — et magiques — qui décoraient les forges ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ (cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 186-197). L'idée a eu la même histoire que celle d'Elpis et des autres δαίμονες qui, dénommés d'un terme psychologique, ont pris un aspect de plus en plus interne, sans perdre pour cela leur signification originelle de puissances religieuses; au ve siècle, la « jalousie » peut être le fait des Dieux personnels, elle peut être rapportée en même temps à l'âme populaire — soit les deux moments de la νέμεσις : entre ces deux manifestations, il ne laisse pas d'y avoir l'unité profonde que suggère le texte de Pindare.

Le mot βασκανία, dont la signification propre et fondamentale est nettement magico-religieuse (cf. Boisacq, *Dict. étym.*, p. 116) éclaire φθόνος du rapprochement qui s'impose entre les deux : à l'époque classique, il prend le sens d'envie, jalousie, mais il sera volontiers rapporté (Dém., XIX, 24) à une collectivité, et cette « envie » reste une force religieuse, une puissance analogue à la νέμεσις (Platon, *Phédon*, 91 B).

Que si l'on voulait donner à la jalousie du peuple un sens platement démocratique, on verserait dans ce vice d'interprétation qui consiste à attribuer des *motifs* tout à fait conscients et raisonnés à une institution dont ils échoueront toujours à expliquer les singularités. Sur un pareil terrain, rien de plus facile que d'opposer la psychologie à la psychologie. Il y a de la jalousie dans l'ostracisme : soit, mais il y a aussi de la peur, qui en un sens en est le contraire (cf. Plut., *Arist.*, VII, 2). Il y a la crainte de l'oligarchie et de la tyrannie (J. Carcopino, *Hist. de l'ostrac. ath.*, dans la *Bibl. de la Fac. des L.* de l'U. de Paris, XXV, pp. 107 et s.) ; ou bien l'ostracisme sera, en principe, une forme adoucie de la pénalité solidaire qui frappe une famille (Glotz, *Solidarité*, p. 82 et s.) : soit, mais de ce point de vue, pourquoi éliminer, comme on a tendance à le faire aujourd'hui, la vieille idée classique de la jalousie ? Elle vaut tout autant, et il serait trop commode d'invoquer que l'institution, en durant, a changé d'esprit. La vérité, c'est ce que ces interprétations resteront toujours superficielles : entre le « moyen » et la « fin », il n'y a pas commune mesure. Derrière cette téléologie de sens commun, il faut chercher, *dans l'institution elle-même*, la pensée profonde qu'elle traduit.

Le moment social auquel elle répond est bien celui de la cité : mais de la cité en tant, spécialement, qu'elle renouvelle le groupe familial. A cet égard, on a déjà dit l'intérêt d'une règle comme celle qui exigeait que 6.000 voix se fussent prononcées sur le nom du même ostracisé.

Le texte de Philochoros, in F. H. G., I, p. 396, fr. 79 b (source de Poll., VIII, 20 ; Schol. Aristoph., *Cav.*, 855) paraît sans réplique : διαριθμηθέντων δὲ ὅτε πλεῖστα γένοιτο καὶ μὴ ἐλάττω ἑξακισχιλίων, τοῦτον ἔδει .... μεταστῆναι τῆς πόλεως ἔτη δέκα. La question a pourtant été très controversée, les uns tenant que le chiffre de 6.000 représente bien la majorité nécessaire (Grote, *Hist. gr.*, V, p. 335 ; Böckh-Fränkel, *Staatshaush. d. Ath.*, I, p. 293 ; Valeton in *Mnemos.*, XVI, p. 7), les autres, qu'il ne représente que le *quorum* exigé (G. Gilbert, *Handb.*, I², pp. 344 6 ; Beloch, *Gr. Gesch.*, I, p. 506 ; Busolt, *Gr. Staatsalt.*, pp. 162-3 ; *Gr. Gesch.*, II, p. 440 ; A. Martin, art. Ostrakismos dans le *Dict. des Ant.*, p. 260 ; *Notes sur l'ostracisme dans Athènes* in *Mém. prés. à l'Ac. des Inscr.*, t. XII, 2e partie, pp. 419-440). Mais si, comme ce dernier savant, on donne au texte de Philochoros le seul sens raisonnable qu'il puisse avoir,

on est obligé, pour établir la seconde thèse, d'opposer à Philochoros un auteur comme Plutarque (*Arist.*, VII, 5) : les deux témoignages n'auraient pas précisément la même valeur. Il y a mieux : il est visible que les indications qui nous sont fournies sur la procédure de l'ostracisme, au chap. VII de la *Vie d'Aristide*, sont empruntées à Philochoros lui-même (cf. G. Gilbert, *o. l.*, p. 346, n. 4) ; en sorte qu'il n'y a rien à en tirer pour nous.

La question s'est trouvée compliquée, il est vrai, par l'analogie que présentent sur ce point l'ostracisme et les νόμοι ἐπ' ἀνδρί (collation du droit de cité et concession de l'ἄδεια, c'est-à-dire de l'impunité d'un délinquant en cas de dénonciation, ou du *jus cum populo agendi* dans des cas extra-légaux) : pour ceux-ci, 6.000 suffrages sont également exigés; or on a cru voir (Dém., XXIV, 46; LIX, 89) que ce chiffre représentait alors un *quorum*. Mais les textes invoqués peuvent très bien s'interpréter autrement (ne fût-ce que pour écarter le pléonasme dans [Dém.], LIX, 89 : ψηφίσωνται κρύβδην ψηφιζόμενοι), et il reste les lois citées dans Andoc., I, 87 et dans Dém., XXIV, 45, qui sont nettement favorables à l'explication contraire; car il est trop cavalier d'écarter de la première — la plus probante — l'adjonction ἐὰν μὴ ἑξακισχιλίοις δόξῃ κρύβδην ψηφιζομένοις, comme le fait G. Gilbert, *o. l.*, p. 344, n. 1 (206). En fin de compte, M. Carcopino, *o. l.*, pp. 149-160, nous paraît avoir établi, contre M. A. Martin, que, pour l'ostracisme aussi bien que pour les νόμοι ἐπ' ἀνδρί, c'est une *majorité* de 6.000 suffrages qui était requise. Une dernière considération vient corroborer l'hypothèse. Que la loi n'eût pas défini la majorité nécessaire à l'ostracisme, on pourrait l'admettre encore si, dans tous les cas possibles, il n'y avait eu que deux noms en présence : mais *quid* s'il y en avait davantage comme le cas devait forcément s'en offrir (cf. Plut., *Alcib.*, XIII, 4) ? Là loi ne le prévoyait pas : la loi ne parlait ni de majorité absolue ni de majorité relative, elle exigeait 6.000 suffrages convergents (207).

Or on a déjà pu observer qu'il y avait dans cette majorité-là un substitut de l'unanimité qui préside aux délibérations du γένος (208). D'un tel groupe, et si intégré, ne peut-on pas

(206) Lipsius, dans son édition, ne fonde l'athétèse que sur des raisons stylistiques.

(207) La récente découverte de A. Brückner (*Archaeolog. Anzeiger*, 1912, col. 31) rend la conclusion encore plus nécessaire : sur 44 tessons ayant rapport à une affaire d'ostracisme qui doit dater de 427, 39 sont lisibles ; et ces 39 suffrages se divisaient sur *quatre* noms.

(208) Ceci déjà mis en lumière et rapproché de la loi du clan par Glotz, compte-rendu des *Notes* d'A. Martin dans *R. E. G.*, XXI, p. 228. Cf. Carcopino, pp. 164-5. — Sur le chiffre de 6.000 comme représentant une sorte de total conventionnel des Athéniens (cf. Dém., XXIV, 48), voir Fränkel, *die att. Geschworenenger.*, p. 14.

attendre qu'il exprime ici une représentation religieuse (209)?

Notons d'abord que la pénalité, si tant est qu'on puisse user du mot, se laisse de tous points comparer à l'ἀπενιαυτισμός auquel doit se soumettre l'auteur d'un homicide involontaire : elle est désignée comme lui d'un terme qui s'oppose à φεύγειν, et nous savons que ces différences de vocabulaire correspondent à des distinctions dans le sentiment.

Le bannissement de l'ostracisé est désigné d'une manière constante et consacrée par le terme de μεταστῆναι, μετάστασις ([Andoc.], IV, 5; Arist., *Pol.*, III, 13, 1284 a 21 sq.; [Dém.], XXVI, 6; Philochoros, *l. c.*; Plut., *Arist.*, VII, 2 et 4; VIII, 1; *Nicias*, XI, 1; le terme de φυγή, que nous rencontrons dans la *Vie de Périclès*, X, 1, à propos de Cimon, est pris dans un sens vague). L'exil du meurtrier involontaire est également opposé à la φυγή : encore que la loi de Dracon emploie φεύγειν au § 1 — car le langage technique n'a jamais été très bien fixé — elle a soin de distinguer, par ailleurs; et Démosthène (XXIII, 45) y relève l'emploi de ἐξέρχεσθαι par antithèse à φεύγειν; ce vieux terme d'ἐξέρχεσθαι (cf. Platon, *Lois*, IX, 865 E, ὑπεξελθεῖν rapporté à une vieille tradition), l'orateur le commente précisément par celui de μεταστῆναι. Nous rapprocherons l'emploi de μετάστασιν, à propos de τραῦμα ἐκ προνοίας, dans Platon, *Lois*, IX, 877 A, où — par opposition à l'ἀειφυγία de 877 C — il est précisé en : καρπούμενον ἅπασαν τὴν αὑτοῦ κτῆσιν : même langage chez Philochoros, *l. c.*, à propos de la μετάστασις de l'ostracisé.

L'ostracisé n'est pas « exilé », au sens fort du mot (210), il conserve ses biens, il peut être inhumé en terre de cité; son bannissement est temporaire — dix années — et, avant le terme fixé, une amnistie peut intervenir (211), analogue, de la part de la cité, à l'αἴδεσις, de la part de la famille (212).

(209) L'assemblée de l'ὀστρακοφορία a lieu sur l'agora (Philochoros, *l. c.*), comme d'ailleurs celle où est accordé le droit de cité, où se produit l'intégration d'un nouveau membre à un groupe quasi familial (cf. Gilbert, *o. l.*, p. 344, n. 1 d'après [Dém.], LIX, 90) : le nom d'agora, fait ressortir M. Carcopino, p. 141, est la désignation traditionnelle des vieilles assemblées des chefs de γένη, et il est également consacré pour les réunions solennelles des associations religieuses.

(210) Cf. Böckh-Fränkel, *Staatshaush.*, I, p. 465; Goldstaub, *de* Ἀδείας *notione et usu in iure publico attico*, p. 10 sq.; p. 15.

(211) Cf. Schömann, *de comit. Athen.*, p. 246. C'est peut-être la fréquence relative de ces amnisties avant terme qui fait dire à Philochoros, à tort, que la durée du bannissement, après Clisthènes, avait été réduite à cinq ans.

(212) Le rappel ne peut être décidé que par un décret voté sur la proposition d'un orateur (Plut., *Cimon*, XVII, 6; *Périclès*, X, 3). Goldstaub, *o. l.*, pp. 11-15,

En revanche, tout le temps qu'il dure, le ban est absolu ; si l'ostracisé le rompt, il tombe sous le coup de la mise hors la loi (Arist., 'Αθ. Πολ., XXII, 8), tout de même que le meurtrier qui rentre sur le territoire de la cité. L'étendue même du bannissement est remarquable : l'ostracisé doit « demeurer au delà de Géreste et de Skyllaion » (213), c'est-à-dire qu'il doit laisser entre lui et la cité, comme le meurtrier jugé par le tribunal de Phréatto, cette barrière de protection religieuse qu'est la mer.

De pareilles analogies le sens peut s'indiquer déjà : toute la législation sur l'homicide est dominée par l'idée de la souillure ; l'ostracisme a la vertu d'écarter d'abord, puis d'user le principe d'une contagion funeste. C'est bien la pensée qui doit animer une pénalité dont la douceur et l'absence de passion aurait lieu de surprendre si la jalousie démocratique ou la peur des tyrans l'expliquait toute.

La même notion se trahit de façon curieuse dans certaine particularité de la procédure. Le nom du citoyen qu'on veut ostraciser est écrit sur des ὄστρακα, sur des tessons. Pourquoi un pareil choix? On a déjà pressenti (214) qu'une vieille pensée se dissimulait ici ; encore est-il qu'elle revit à des fins nouvelles : il n'y a pas simple survivance dans un mode de jugement qui a été voulu, quand même les motifs en seraient inconscients, et qui paraissait si caractéristique de l'institution qu'il lui a donné son nom. Or une analogie s'impose à l'esprit : c'est celle du rite de purification où les ὄστρακα, rejetés

a montré que très probablement ce *rogator* devait avoir obtenu l'ἄδεια qui, nous nous le rappelons, ne peut être concédée que par 6.000 suffrages. Etant donnée la signification de cette majorité, on peut bien se souvenir ici de la fameuse prescription de Dracon relative à l'αἴδεσις : πάντας ἢ τὸν κωλύοντα κρατεῖν.

(213) Arist., *l. c.* : καὶ τὸ λοιπὸν ὥρισαν (en 482/1) τοῖς ὀστρακιζομένοις ἐκτὸς Γεραιστοῦ καὶ Σκυλλαίου κατοικεῖν (pointe S. O. de l'Eubée et pointe E. de l'Argolide) ; Philoch., *l. c.* : πέρα τοῦ Εὐβοίας ἀκρωτηρίου.

(214) M. Glotz, *Solidarité*, p. 484, n. 4, n'a pas pu ne pas être frappé de la singularité de ce mode de jugement — il est d'ailleurs le seul qui l'ait été, à notre connaissance : « Il est évident ... que les formalités de l'ostracisme et du pétalisme sont de beaucoup antérieures aux lois politiques qui ont fait leur célébrité ; peut-être servaient elles, dès avant la formation des cités, pour la mise au ban du γένος ». — De la pensée religieuse qui supporte l'institution, il y a comme un souvenir dans la curieuse note d'Hésychius (éd. Schmidt, II, p. 465), *s. v.* κεραμεικὴ μάστιξ.

hors de la maison, servent de véhicule à la souillure (215).

Parmi les diverses imitations que suscita l'ostracisme dans les autres cités grecques (Arist., *Pol.*, V, 2, 1302 b 18 ; Schol. Aristoph., *Cav.*, 855 ; Diod., XI, 86-7), le « pétalisme » de Syracuse est également notable : on inscrivait le nom du banni sur des feuilles de figuier ; or nous avons eu l'occasion de mentionner la vertu purificatrice du figuier, et nous rappellerons, en particulier, qu'il était utilisé dans le rite des Pharmakoi.

La notion ne laisse pas de s'étendre parfois aux individus mêmes qui sont l'objet de la pénalité, et certains cas ont lieu de retenir ici l'attention. Exécutée une fois au moins (216), la menace de l'ostracisme pesa toujours sur les Alcméonides : Périclès et Alcibiade eux-mêmes, qui ne s'y rattachaient que par les femmes — mais cette parenté leur était comptée (cf. Thucyd., I, 127 ; Isocr., XVI, 25) — faillirent être frappés. De dire que les Alcméonides étaient les amis des tyrans, c'est une opinion démentie par l'histoire ; qu'ils leur étaient apparentés, l'explication a plus d'intérêt, mais ne semble pas pertinente. La première est soutenue par M. A. Martin, à propos de Mégaclès, le second ostracisé (art. *Ostrakismos*, p. 259) : mais rien de mieux attesté que l'hostilité des Alcméonides contre les Pisistratides, dont ils causèrent la chute (Hérod., V, 62-71, cf. I, 60 ; Thucyd., VI, 59, 4 ; Isocr., XVI, 26 ; Arist., Ἀθ. Πολ., XIX, 20). D'autre part, M. Glotz observe justement (*Solidarité*,

(215) Schol. Esch., *Choéph.*, 90 (Weil 99) : τοῦτο πρὸς τὸ παρ' Ἀθηναίοις ἔθος, ὅτι καθαίροντες οἰκίαν ὀστρακίνῳ θυμιατηρίῳ, ῥίψαντες ἐν ταῖς τριόδοις τὸ ὄστρακον, ἀμεταστρεπτὶ ἀνεχώρουν. Maunde Thompson, *Greek and Latin Palaeogr.*, pp. 14-15, croit que les tessons de l'ostracisme — on sait que plusieurs sont parvenus jusqu'à nous — provenaient de vases ayant servi à des usages religieux et intentionnellement brisés.

(216) Dans le cas du second ostracisé, de Mégaclès fils d'Hippocrate (Arist., Ἀθ. Πολ., XXII, 5 ; *C. I. A.*, IV, 3, n° 569 ; cf. [Andoc.], IV, 34 ; Lys., XIV, 39). En dehors de la tradition suspecte qui faisait de Clisthènes lui-même une des victimes de son institution, il en est une, attestée par Lysias et le Pseudo-Andocide, *l. c.*, qui rapporte qu'un autre Mégaclès, fils de Clisthènes celui-là, aurait aussi été ostracisé : elle ne semble pas mériter le dédain qu'on a pour elle depuis Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, II, p. 323 (le δὶς ... ἐξωστράκισαν de Lysias pourrait s'expliquer par une confusion entre les deux Mégaclès). En tout cas, en tant que tradition, elle mérite d'être retenue : tous ces gens-là sont des Alcméonides.

pp. 482-4) que la notion de solidarité familiale ne laisse pas de se perpétuer dans l'ostracisme : seulement, il convient de l'entendre dans un sens moins « politique », et de ne pas se laisser hypnotiser par le *motif* de Clisthènes — un Alcméonide lui-même — qui aurait été d'écarter d'Athènes les gens du tyran (217). Et puis, cette parenté qu'on invoque, entre les Alcméonides et la famille de Pisistrate, est bien lointaine.

Les rapports antiques dont il est question dans Pausanias (II, 18, 9 ; cf. Töppfer, *Att. Geneal.*, p. 225) et qui font dire à Isocr., XVI, 25, que les Alcméonides étaient συγγενεῖς Πεισιστράτου, en l'espèce ne nous suffisent pas : les deux branches s'étaient, du reste, complètement séparées (Paus., *l. c.*). Il ne nous avance guère d'ajouter (Glotz, *Solidarité*, p. 483, n. 3) que « ces rapports venaient d'être renouvelés et rendus étroits par le mariage de Pisistrate avec la fille de Mégaclès », qui était un mariage par composition (cf. Hérod., I, 60) : celui-ci, que Pisistrate conclut quand il avait des fils déjà grands, n'avait rien donné — de par la volonté même du mari (Hérod., I, 61). Et nous ne voyons pas comment on peut dire que « Clisthènes était ainsi le cousin germain des Pisistratides ». Ces φίλοι des tyrans contre qui la loi était dirigée suivant Aristote, Ἀθ. Πολ., XXII, 5 et Philochoros, *l. c.*, faut-il les comprendre comme des parents (Glotz, *ib.*, n. 4) ou simplement comme des amis ? Je ne sais : mais ni dans l'un ni dans l'autre cas, l'explication ne vaudrait pour l'Alcméonide Mégaclès. Plutôt qu'à Aristote sur ce point, nous aimerions mieux nous en rapporter à Hérodote qui insiste si fortement sur l'inimitié régnant entre les deux familles ; et surtout, nous observerons qu'avant d'être apparenté aux Pisistratides, Mégaclès fils d'Hippocrate était le propre neveu de Clisthènes (Hérod., VI, 131) : dès la seconde année de son fonctionnement (Arist., *l. c.*), c'est contre la famille même de son auteur que s'est retournée l'institution.

C'est au γένος des Alcméonides qu'on en voulait : il se suffisait à lui-même ; il n'est que de voir comme le Pseudo-Andocide (IV, 34) et Lysias (XIV, 39) associent Alcibiade et son fils à ceux des leurs qui ont déjà été ostracisés. Mais que les Alcméonides fussent suspects, faut-il en chercher bien loin la raison ? Nous la savons de reste ; nous la voyons s'accuser encore non seulement à la fin du VIe siècle (Hérod., V, 70, Arist., Ἀθ. Πολ., XX, 2), mais près d'un siècle après, et à l'oc-

(217) Aussi bien, cette idée de solidarité familiale a-t-elle peut-être contribué à d'autres ostracismes : Andoc., III, 3, nous parle d'un Miltiade, fils de Cimon, qui, comme son père, aurait été ostracisé.

casion de l'ostracisable Périclès (Thucyd., I, 127) : ἐναγεῖς, contaminés par la souillure d'un meurtre sacrilège — l'ἄγος Κυλώνειον — les Alcméonides étaient l'objet d'une crainte religieuse.

Pour Cimon, le plus ancien texte (218) qui précise, moins d'un siècle après l'événement, la raison de son exil, dit formellement qu'il fut ostracisé pour son inceste (219) : il ne s'agit point là d'une pénalité — au demeurant, le fait en question n'était pas prohibé par la loi — et d'autres considérations n'ont pas manqué d'intervenir dans un jugement qui ne se fondait sur aucune accusation motivée ; mais, par la place que tient ici la pensée d'une faute religieuse ou, mieux, d'une espèce de souillure, l'ostracisme accuse son caractère de *supplicium*. — Et c'est encore une analogie saisissante qu'offre le cas du dernier ostracisé, de cet Hyperbolos qui, sacrifié aux arrangements des partis comme l'objet d'un mépris universel (Thucyd., VIII, 73; Plut., *Nic.*, XI; *Alcib.*, XIII) évoque, par son abjection même, le souvenir du φαρμακός.

(218) Sur la date approximative du Pseudo-Andocide (premier quart du ve siècle), voir les plus récentes inductions, méthodiques et convaincantes, dans Carcopino, *o. l.*, pp. 239-243.

(219) [Andoc.], IV, 3 : ἐξωστράκισαν Κίμωνα διὰ παρανομίαν, ὅτι τῇ ἀδελφῇ τῇ ἑαυτοῦ συνῴκησε (cf. Plut., *Cimon*, XV, 3; Eupolis ap. Plut., *l. c.*). Plutarque dit aussi, par ailleurs (*de sera num. vind.*, XII, p. 552 B), que l'inceste de Cimon l'avait fait punir. Mais s'agit-il d'un inceste au sens athénien, — en d'autres termes Cimon et Elpinikè étaient-ils frères et sœurs de même mère ou seulement de père ? Il est difficile de trancher la question : il est possible que les Athéniens aient éprouvé une certaine répulsion morale pour un fait que la coutume autorisait, mais qui frisait de si près l'inceste prohibé ; en tout cas, cette répulsion n'est pas niable dans le cas de Cimon, et son caractère religieux est affirmé par le mot παρανομία dont use le Pseudo-Andocide. Mais en vérité nous serions disposé à admettre qu'il y eut un inceste réel : autrement on est réduit à dresser avec Glotz (art. INCESTUS dans le *Dict. des Ant.*, p. 452) des généalogies possibles, ingénieuses, séduisantes — mais toutes conjecturales. Reste la tradition qui affirme qu'il y eut mariage légitime ; elle écarterait l'hypothèse de l'inceste : mais attestée par un Cornelius Nepos et par un on-dit chez Plutarque, elle est de date plutôt tardive et de valeur peu consistante. Il y aurait eu d'abord relations irrégulières, puis mariage (Glotz, p. 451) ? Mais dans les relations irrégulières, on ne trouverait, qui justifie l'indignation des Athéniens contre Cimon, que la méconnaissance de ses devoirs de κύριος (c'est l'avis de Glotz). C'est peut-être insuffisant, d'autant qu'il faudrait sans doute admettre que l'ostracisme affirma cette réprobation *après* le mariage qui régularisait.

Ce n'était pas du tout un obscur : ignoble, on l'utilisait contre les puissants ; au service du peuple, qui le méprisait mais l'employait, il donnait de la langue. Ce n'est pourtant pas cette espèce de célébrité qui eût pu lui valoir les « honneurs » de l'ostracisme : après coup, on eut le sentiment que la pénalité avait porté à faux. La collusion de Nicias et d'Alcibiade ne suffit pas non plus à expliquer son bannissement : il faut comprendre que le peuple ait suivi, et qu'il ait pu voir en Hyperbolos un ostracisable. Il l'a vu, précisément par ce qu'Hyperbolos était « la honte de la ville » ; l'expression de Thucydide est remarquable : ὠστρακισμένον ... διὰ πονηρίαν καὶ αἰσχύνην τῆς πολεως. — Ce qui n'empêche qu'il n'y eût eu méprise, en un sens : on se repentit, on trouva que, suivant le mot de Platon le Comique (ap. Plut., *l. c.*), « l'ostracisme n'avait pas été inventé pour ces gens-là ». Mais la méprise même se conçoit : l'idée du criminel a comme ses deux pôles dans la notion du κακοῦργος et dans celle de l'ὑβρίζων. C'est pour celui-ci, et non pour celui-là, que l'ostracisme était fait; seulement, dans le cas d'Hyperbolos, la pensée dévia, et avec une facilité que les consciences, après l'événement, ne pouvaient pas s'expliquer.

Nous dirons donc que la pratique de l'ostracisme répond à un sentiment défini du groupe tout entier : le besoin d'éliminer pour quelque temps un principe interne de danger religieux, et de renforcer par une opération salutaire la conscience de l'unité sociale. C'est ce que confirme l'examen du mécanisme même de l'institution. Tous les ans, à date fixe et juste au milieu de l'année, on pose au peuple la question de savoir s'il y aura *ostracophorie* (Arist., Ἀθ. Πολ., XLIII, 5). Si oui, l'ostracophorie a lieu à quelques semaines de distance : on vote pour savoir qui sera ostracisé. Que ni l'une ni l'autre de ces deux séances ne comporte de discussion préliminaire, c'est un fait que notre entendement juridique voudrait écarter *a priori* : mais c'est un fait que l'on doit considérer comme établi, et dont il faut comprendre la portée.

Nous pouvons nous contenter de renvoyer là-dessus à la discussion définitive de M. Carcopino, *o. l.*, p. 127. La procédure de l'ostracophorie, telle qu'elle nous est rapportée par Philochoros, ne laisse point de place à des débats sur le point de savoir qui doit être ostracisé. Quant à l'assemblée de la sixième prytanie, M. Martin, *Notes*, p. 35, tire argument de ce que le vote qui la concluait est qualifié προχειροτονία par Philochoros : il préfère là-dessus le témoignage de Philochoros à celui d'Aristote, lequel parle d'ἐπιχειροτονία. Quand bien même la question de terminologie serait tranchée dans le sens que veut M. Martin, on n'en serait pas plus avancé, car ni l'un ni l'autre terme n'implique l'idée d'une

discussion précédant le vote. Reste donc, pour assurer la thèse que Valeton avait déjà rejetée (*Mnemos.*, XV, p. 338), le seul argument que fournit le discours du Pseudo-Andocide, censé prononcé au cours d'une affaire d'ostracisme. Mais quel fond peut-on faire sur une œuvre sophistique, sur un travail d'imagination sensiblement postérieur à l'époque où l'intitution tomba en désuétude ? sur un prétendu discours qui se rapporterait d'ailleurs à la procédure de l'ostracophorie (§§ 1-3), et non à l'assemblée préparatoire ? sur un plaidoyer qui nie lui-même sa raison d'être et contredit expressément l'hypothèse d'un débat en affirmant ce principe essentiel : οὔτε κατηγορίας γενομένης οὔτε ἀπολογίας ἀποδοθείσης ?

Ainsi, pas de discussion préliminaire dans la première séance : la cité éprouve-t-elle ou non le besoin de procéder à cette sorte d'hygiène religieuse qu'assure l'institution, voilà ce qu'elle a à dire. Pas de discussion préliminaire dans la seconde séance : on vote, et on vote sur un seul nom — encore faut-il qu'il réunisse un chiffre considérable de suffrages. La *vox populi* agit comme une force pleinement autonome, au-dessus des consciences individuelles, au-delà de toute réflexion de l'intelligence (220). — Et en voilà pour une année : il n'est pas sans intérêt, à ce propos, de rappeler une curieuse pratique qui a lieu dans la même séance où l'on décide s'il y aura ou non ostracisme. Ce jour-là on produit devant le peuple les προβολαί pour sycophantie : mais on en produit un nombre — ou un *maximum* — fixe, trois de chaque espèce suivant qu'elles concernent des Athéniens ou des métèques (221). Comment ne pas reconnaître dans cette fixité annuelle une pensée du même ordre que celle qui préside à l'annuité même de l'ostracisme, et le besoin collectif d'une sorte de purification périodique et circonscrite ?

Ainsi on pourrait dire en un sens : l'ostracisé n'est pas puni parce qu'ὑβρίζων, il est reconnu ὑβρίζων du moment qu'il est

(220) Les anciens eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de constater, à cet égard, la singularité de l'institution, et que la pénalité, ici, n'est nullement adaptée aux *fins* — soit préventives, ou répressives — que l'intelligence réfléchie voudrait lui assigner : nous trouvons le témoignage de ce sentiment chez le Pseudo-Andocide (§§ 3-6), à un moment où l'épicheirotonie préalable avait toujours lieu.

(221) Arist., Ἀθ. Πολ., XLIII, 5 : καὶ συκοφαντῶν προβολὰς τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν μετοίκων μέχρι τριῶν ἑκατέρων, καὶ ἄν τις ὑποσχόμενός τι μὴ ποιήσῃ τῷ δήμῳ. Cf. Lipsius, *Att. R.*, I, p. 214 et s.

ostracisé (222). L'ὕβρις, dont le nom traduit un sentiment d'inquiétude de toute la société et qui peut avoir son lieu dans toutes les consciences, est attribuée à un individu par un jugement libérateur, et par le jugement le plus collectif qui soit.

L'idée de l'ὕβρις peut tendre à se localiser autrement. L'ὕβρις des sectes, des hétairies, mérite de nous arrêter. Ici encore on voit fonctionner des représentations essentiellement religieuses.

En quelques pages décisives, H. Weil (223) a établi la vérité sur le fameux procès des Hermocopides : la panique du peuple d'Athènes après la mutilation des Hermès, il ne la considère point comme un accident ; il ne l'explique point par l'effet d'imaginations momentanées ; il en rend compte comme d'un véritable sentiment social, par la vertu d'une représentation collective. Ce qu'on craignait surtout de la secte des oligarques, ce n'est pas tant qu'elle fût parti d'opposition : c'est qu'elle révélât son action concertée en l'inaugurant par un sacrilège (224) ; car le sacrilège, dans la pensée d'une secte — pensée partagée, pensée sociale — c'est à la fois un lien assuré entre les complices et un gage de succès pour le complot. Parce qu'il est l'antithèse d'un acte religieux, il a pour la mentalité religieuse des vertus de même ordre. Le sacré n'a-t-il pas deux pôles, l'un faste, l'autre néfaste? Nous avons à peine besoin de

(222) Dès lors, rien de moins déterminé, en principe, que cette ὕβρις. Nous avons fait allusion au cas de Cimon : comment la notion de la faute religieuse qu'on lui reprochait peut avoisiner l'idée courante d'ὕβρις, on le voit dans Plut., *de sera num. vind.*, VI, p. 552 B.

(223) H. Weil, *Les Hermocopides et le peuple d'Athènes*, dans les *Études sur l'antiq. gr.*, pp. 282-288. Parmi les travaux qu'il cite, nous devons relever celui de Thirlwal (dans Grote, *Hist. gr.*, X, p. 132) qui a eu le mérite de bien poser le problème : « Nous voyons si peu de connexion entre des actes d'une impiété audacieuse et des desseins contre l'État, que nous avons de la peine à comprendre comment ils ont pu être associés ensemble, comme ils l'étaient dans la pensée des Athéniens. » — La sobre étude de Weil compte parmi les plus pénétrantes que nous sachions.

(224) Weil, *o. l.*, p. 286, d'après Thucyd., VI, 28, 2 : ἐδόων ὡς ἐπὶ δήμου καταλύσει τά τε μυστικὰ καὶ ἡ τῶν Ἑρμῶν περικοπὴ γένοιτο. Id., VI, 27, 2 : καὶ τὸ πρᾶγμα μειζόνως ἐλάμβανον (les Athéniens) · τοῦ τε γὰρ ἔκπλου οἰωνὸς ἐδόκει εἶναι, καὶ ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι ; 60, 1 : ὁ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων.... χαλεπὸς ἦν τότε καὶ ὑπόπτης ἐς τοὺς περὶ τῶν μυστικῶν τὴν αἰτίαν λαβόντας, καὶ πάντα αὐτοῖς ἐδόκει ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ὀλιγαρχικῇ καὶ τυραννικῇ πεπρᾶχθαι.

prolonger l'interprétation de Weil pour affirmer que le sacrilège, en l'espèce, rend sensible et agissant une sorte de *mana* funeste, plus ou moins localisé dans un groupe. Dans le même chapitre (IV, 28) où il laisse si nettement entrevoir les causes de l'affolement populaire, Thucydide emploie les mots ὕβρις et παρανομία qui s'éclairent par leur rapprochement : c'est parce que l'attentat religieux peut être efficace qu'il est redouté comme un péril profond ; il peut saper les bases politiques de la cité. La παρανομία, consistant par exemple dans un serment exécrable (cf. Andoc., I, 67), « fortifie » les conjurés : elle est l'antithèse efficace du θεῖος νόμος (Thuc., III, 86, 2). Il faut bien comprendre ici que les conjurés, en croyant fortifier leur complot, ne sont pas seuls de leur avis : ils sont dans la cité, de la cité ; c'est une pensée sociale qu'ils traduisent, et leur confiance a pour corollaire immédiat la terreur du peuple. Celle-ci ne résulte pas de la certitude qu'il y a complot (225), mais de la croyance que le sacrilège possède une vertu *sui generis* : τοῦ τε γὰρ ἔκπλου οἰωνὸς ἐδόκει εἶναι, remarque Thucydide, « on voyait là un présage relatif à l'expédition ».

Le fait des Hermocopides n'est pas isolé : dans la cité antique, Weil signale un cas voisin, celui du complot de Catilina (Sall., *Cat.*, XXII, 1-2) ; il y en a d'autres, en Grèce même (226). Mais de plus, la mentalité qui se révèle par toute cette pratique de dissidents, nous la retrouvons de temps à autre, et assez bien pour en préciser la nature. Si en effet le sacrilège est un moment dramatique plus ou moins nécessaire dans la vie des sectes, s'il fait éclater le *mana* nocif qu'elles recèlent, celui-ci n'a pas précisément besoin de lui pour exister. La crainte que ressent la cité grecque des associations irrégulières qui se forment dans son sein, des schismes qui voudraient comme

(225) Weil, p. 287, semble un peu trop aiguiller l'interprétation dans ce sens-là.

(226) Serment des oligarques rapporté par Aristote comme usuel (*Polit.*, V, 9, 1130 a 8 sq.) : καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν. Aristote le considère comme une « faute » ; les oligarques devraient jurer le contraire ; en réalité, un pareil serment se comprend comme antithèse formelle au serment civique : dans une démocratie, il constitue un sacrilège. Et il a une vertu, une force : cf. Thuc., III, 82, 6.

ressusciter les groupes plus anciens et plus étroits (227), c'est vraiment une crainte religieuse ; on croit à une substance de mal qui appartiendrait à ces groupements, principe de désordre fatal dans la cité et source de contagion mystique pour les individus (228). Le sentiment est bien un sentiment interne et pour ainsi dire organique : l'ὕβρις des sectes ne se distingue pas essentiellement de l'ὕβρις de la cité. La cité dans son ensemble, ou du moins le « peuple », peut être atteint de la même tare néfaste ; or, dans un exemple poétique qui a pour nous la valeur d'un symbole, l'origine de cette ὕβρις a un caractère magique : c'est la divulgation d'un secret religieux, et par suite la possession indue, exaltante et démoralisante, d'une chose sacrée (229).

C'est donc ce sentiment social d'une crainte religieuse qui paraît commander et comme actualiser l'idée même de l' « orgueil » où l'on serait disposé à voir l'élément premier de la notion d'ὕβρις. De la crainte fondamentale de la « pléonexie » — force malfaisante, nous le savons, et indéterminée en elle-même puisqu'elle peut être le fait de la cité tout entière (Thucyd., IV, 62-63) aussi bien que des individus — on voit sortir la notion de l'ὑβρίζων comme de l' « usurpateur » orgueilleux, contempteur de l'égalité : c'est cette espèce de déduction que Platon traduit dans son langage mêlé de mathématique et de religion (*Gorg.*, 508 A). Le pouvoir mystérieux et efficace de la παρανομία se reconnaît, se flaire si l'on peut dire, dans ce non-conformisme de l'individu qui suscite moins encore la

(227) Encore qu'à l'époque classique on puisse justement opposer τὸ ξυγγενές et τὸ ἑταιρικόν (Thucyd., III, 82, 6), il est instructif de constater qu'on a appliqué aux sectes dissidentes, hétairies, le terme qui, à l'origine, — et encore à la fin du vie siècle (cf. Arist., Ἀθ. Πολ., XIX, 3) — évoquait l'idée d'une famille très large.

(228) Dans Esch., *Sept*, 599-601, l'ἄτη est en relation avec la κακὴ ὁμιλία. C'est dans cet esprit religieux, sans doute, que la législation de Charondas prohibait, comme un délit spécial, la « mauvaise fréquentation », κακομιλία (Diod., XII, 12, 3). La pensée est tout à fait explicite dans Platon, *Lois*, IX, 845 C, τὰς δὲ τῶν κακῶν ξυνουσίας φεύγε ἀμεταστρεπτί ; voir notre Commentaire.

(229) Soph., *Œ. C.*, 1534-5 : αἱ δὲ μύριαι πόλεις, κἂν εὔ τις οἰκῇ, ῥαδίως καθύβρισαν (ce dernier mot a pour pendant μαίνεσθαι, au v. 1537). Dans tout le passage, dont Wunder a très bien marqué la suite, Œdipe recommande à Thésée de garder secret, lui et ses successeurs, le lieu de son tombeau : « itaque noli committere ut populus *arcanis illis a te imbutus* civitati tibique perniciem paret ».

colère et la jalousie qu'une crainte immédiate et irraisonnée, comme Thucydide le donne à entendre à propos d'Alcibiade (VI, 15, 4 ; cf. I, 131, 6) (230).

D'autre part, toutes ces expressions d'une pensée commune intéressent hautement l'histoire de la responsabilité. Même à une époque où le principe du délit est normalement conçu comme individuel, la condamnation ou le soupçon, par une pente nécessaire, peuvent porter sur une famille, ou sur un groupe qui n'est même pas clairement représenté et qui est, au juste, plus redoutable d'être mystérieux; ou bien on éprouve le besoin périodique de frapper un individu qu'on n'admet pas à se défendre, et dont l'identité même ne sera révélée que par la τύχη aveugle et vénérable d'un vote qui n'est précédé d'aucune dénonciation formelle et nominative. Ce qu'on a en vue ici, en poursuivant l'ὕβρις, c'est avant tout une libération de la conscience commune : parce que le nom même de l'ὕβρις reflète d'abord un sentiment interne de la société, l'ὕβρις, substance néfaste, n'est pas d'abord individualisée. Et cette représentation, sous sa forme parfaite, appartient en propre à la cité ; que, dans le même moment et sous le même régime, l'ὕβρις puisse apparaître aussi comme le principe purement individuel et positif du délit, le fait peut surprendre : les deux processus paraissent contradictoires. Mais en éliminant l'interprétation intellectualiste du second, nous avons écarté l'idée que la représentation de l'individu délinquant se constitue pour elle-même et en quelque sorte pour lui-même; et en adoptant l'hypothèse inverse, en invoquant comme principes d'explication les sentiments et les besoins originaux de la conscience sociale, l'étrangeté s'atténue qui nous frappait, et la solution de l'antinomie se prépare.

IV

Déjà dans une institution comme l'ostracisme, nous voyons la pensée de l'ὕβρις précipiter pour ainsi dire, et en fin de

(230) Aussi bien, dans cette espèce de projection de l'idée, nous trouvons des notions comme celle de mauvaises mœurs (nous avons vu la παρανομία de Cimon, cause de son ostracisme), qui pour nous n'auraient aucun lien logique avec celle de l'orgueil anti-démocratique.

compte se fixer sur un individu décidément conçu comme tel. Mais dans la vie courante du droit, tous les moments sont fondus les uns dans les autres : la pensée est concentrée, instantanée ; et c'est d'une intuition immédiate et une qu'on reconnaît un délit et un ὑβρίζων. De plus, nous avons à faire à une notion générale, abstraite, et si « positive » que le mot pourra être associé à l'expérience banale et quotidienne, et les emplois en apparaître des plus mesquins.

Comment cette notion s'est-elle constituée ? Elle a toujours son centre de gravité, rappelons-le, dans une idée que nous avons reconnue comme plus ou moins transcendante : celle d'une volonté du mal pour le mal. En indiquant quelle pensée primitive s'y continue, nous nous mettrons en mesure de la comprendre.

Il est remarquable, en effet, que l'ὕβρις, dont nous avons vu la conception intellectualiste, puisse apparaître aussi comme un élan aveugle et irrésistible du sentiment. Pour nous, il y aurait une opposition irréductible entre les deux idées. Pour les Grecs, l'idée peut être une. Or la représentation primitive du délinquant associait aussi ces éléments qui nous paraissent contradictoires : dans cette « ignorance » opiniâtre où Platon (231) voit toujours, en définitive, la cause du crime, et qui est bien proche parente de l'ὕβρις préméditée, nous avons le droit de retrouver le substitut et le prolongement de l'ἁμαρτία primitive, qui est aussi bien « erreur » qu' « aveuglement ». Rajeunie, et assez élaborée pour fournir texte à la réflexion philosophique : mais entre les « origines » et l'époque classique, la psychologie, sur ce point, n'a pas tellement changé. Et cela n'explique pas seulement que survive, en plein IVe siècle, l'antique représentation d'une ὕβρις envoyée par les Dieux (232) ; ce que nous y gagnons surtout, c'est de pouvoir nous dire que

(231) Platon se sert surtout, en ce sens, du mot ἀμαθία (*Protag.*, 357 D ; 358 C ; *Gorg.*, 477 B ; *Soph.*, 229 C ; *Lois*, III, 688 E ; 689 A ; 689 B-C ; IX, 863 C). L'ἀμαθία peut être collective et causer le désastre d'une cité ou d'un empire (*Lois*, III, 688 E), et c'est à propos d'elle que Platon (*ib.*, 689 A sq.) reprend sa comparaison si suggestive entre l'âme de l'individu et l'âme de la cité.

(232) Dém., XXI, 124 : οἶμαι δὲ... οὐκ ἀπὸ ταὐτομάτου τὴν ὕβριν καὶ τὴν ὑπερηφανίαν ἐπελθεῖν Ἀνδροτιῶνι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θεοῦ ἐπιπεμφθεῖσαν...

la notion abstraite de l' ὕβρις doit avoir ses attaches dans la plus ancienne pensée du droit pénal.

C'est cette continuité que nous fait percevoir, en un raccourci illustre, la tradition relative à Epiménide. Epiménide avait établi sur l'Aréopage les pierres de l' Ὕβρις et de l' Ἀναιδεία (233) qui symbolisent le crime et sa répression. Conformément à la notion la plus ancienne de l'αἴδεσις, l'ὕβρις et l'ἀναιδεία intéressent surtout l'homicide : les deux pierres étaient établies sur l'Aréopage ; l'accusateur se tenait sur l'une, le meurtrier sur l'autre (Paus., I, 28,4). Mais installées à l'époque de Solon, et en un moment où la cité, troublée par la souillure des Alcméonides, voit dans une affaire même de meurtre tout autre chose qu'une affaire privée, c'est une signification générale et sociale qu'on doit leur prêter. L' Ἀναιδεία ne laisse pas d'accuser le caractère du droit pénal de cité par opposition à la pratique tour à tour brutale et incertaine que peut inspirer l'esprit de clan : l'αἴδεσις du meurtrier n'était pas réglée ; la répression de la cité est constante. L'ὕβρις, c'est le principe de tout délit : notion abstraite, en ce sens. Mais la consécration des deux pierres se joint à un rite de purification (234). Le droit pénal, qui commence à s'émanciper de la religion, se promet pourtant une vaste κάθαρσις, continue et comme mécanique ; la certitude de l'ἀναιδεία qui la doit réaliser laissera déposée au fond des consciences la notion générale, mais religieuse, de son antithèse. — Indication précieuse : car la purification périodique que manifeste, sous des espèces singulières, l'institution de l'ostracisme, elle se retrouve — encore que la représentation religieuse y soit nécessairement plus voilée — aux autres étages du droit ; chez nous encore, la « rentrée des tribunaux », tous les ans à date fixe, est pour la conscience sociale un événement significatif. Par là même peut s'expliquer le passage entre

(233) Clém. Al., *Protrept.*, II, 26 (I, 19, 25 St.) d'après Posidonios, περὶ θεῶν (Diels, *Doxogr.*, II², 1, p. 493, n° 7). On sait que l' Ἀναιδεία, ce n'est pas du tout l' « Impudence », mais le contraire de l'αἴδεσις, l'absence de pardon.

(234) On en trouve la description dans Diog. L., I, 110 : des animaux noirs et blancs furent lâchés de l'Aréopage, et des autels établis au lieu où ils s'arrêtèrent, ὑπομνῆματῆς τότε ἐξιλάσεως. C'est à ce moment aussi que fut consacré, sur l'Aréopage, le sanctuaire des Σεμναί (112).

la notion d'ὕβρις que nous avons vue jouer et la notion déjà moderne de l'individu coupable.

A qui, en effet, veut considérer de façon vraiment objective la fonction propre et universelle du droit pénal, le fait même de la dérivation apparaîtra intelligible. La pénalité « sert » en définitive à renforcer les sentiments qui, communs à tout un groupe, sont violemment froissés par le crime. Il est naturel qu'elle s'accompagne toujours, à quelque degré, d'un sentiment de crainte : crainte toute religieuse aux premiers âges du droit, et, dans la suite, crainte plus ou moins précise de voir le « mal » s'étendre et le crime se multiplier. Ici encore, c'est le privilège de la Grèce de nous offrir un intermédiaire. La notion du crime comme d'une chose transcendante, d'une sorte de réalité néfaste en soi, continue de s'imposer ; et dans une société aussi intégrée, dans la cité qui renouvelle à sa façon l'ancien groupe familial, le principe du délit, l'ὕβρις, doit être parfois explicitement conçu comme un *mana* contagieux. D'autre part, le délit est aussi envisagé sous des espèces abstraites : la criminalité a différents degrés et différents plans, et l'idée n'en offre pas moins une véritable unité logique ; la psychologie du délinquant requiert une seule et même dénomination. Où la trouver ailleurs que dans le terme qui, à certains moments privilégiés, évoque l'idée mystique de la contagion, et qui, normalement, sur toute l'étendue du droit pénal, doit impliquer la même notion, quoique de façon plus inconsciente à l'ordinaire et sous un aspect plus positif ? Parce qu'il fait redouter des imitateurs, tout crime apparaît dangereux ; et fût-il strictement individuel comme peut l'être un meurtre, dans la colère qu'il soulève il y a la crainte de voir se propager la volonté perverse, les dispositions anti-sociales qu'il manifeste : l'ὕβρις qu'on y reconnaît est un dérivé nécessaire de l'ὕβρις mystique.

Cette interprétation, il s'agit de la préciser. Au fond, nous obéissions, en l'avançant, à ce principe qui de plus en plus s'est imposé à nous : que la pensée sociale va de l'externe à l'interne — du délit au délinquant, de la pénalité à qui la subit — et que la représentation de l'objet commande celle du sujet. C'est en éprouvant sciemment cette hypothèse que nous

essayerons de parfaire la théorie de l'ὕβρις subjective. Il ne suffit pas de montrer que le concept psychologique de la volonté criminelle a son point de départ dans la notion religieuse de l'ὕβρις : c'est de son contenu même qu'il faut rendre compte.

Idée abstraite, c'est par la conception abstraite de la pénalité qu'il faut l'expliquer. Nous nous fonderons encore sur les résultats acquis dans notre première partie, et nous rappellerons l'opposition que nous avons pu établir entre le *supplicium* et la τιμωρία du mort, d'une part, et d'autre part la pénalité de l'époque classique. Il y a là deux types d'intellect qui s'opposent. Dans le plus ancien, la représentation des choses sociales et de l'humanité n'est pas encore autonome; elle est fondue dans une représentation totale du monde, et c'est dans l'idée d'un ordre du monde qu'elle trouve où se prendre et se justifier. A la règle cosmique, le progrès de la pensée substitue la régularité d'une institution : la peine apparaît dès lors comme une œuvre humaine, elle tend les esprits vers la conception plus distincte des fins sociales. Le sentiment rationnel qui se produit ainsi, nous en avons vu la projection dans l'idée de l'ἀδικῶν : pourquoi cet ἀδικῶν est-il un ὑβρίζων, le langage des Grecs, si riche et si transparent, le laisse apercevoir. Relativement détachée de la nature parce qu'elle n'est plus fondue dans la volonté du groupe, la volonté de l'individu apparaît en elle-même et pour elle-même : et c'est bien cette indépendance qu'oblige d'admettre une pénalité qui ne sert plus l'aveugle loi du talion par exemple, le τριγέρων μῦθος que dit Eschyle, mais qui ne semble obéir qu'à soi : de par son mécanisme même, le droit criminel postule hautement, cette fois, la liberté — postulat que réclamait la distinction du volontaire et de l'involontaire, mais qui restait en somme inexpliqué. Or cette notion-là est bien celle que le mot ὕβρις produisait aux esprits, contredite parfois, obscure souvent, mais tenace et insinuante. Pour ressaisir cette fonction du terme, il n'est que de s'en rappeler l'histoire et, si l'on peut dire, la destinée : à l'origine, l'ὕβρις, chose sociale pourtant, n'en est pas moins comme *en marge* de la société; et dans la suite, elle n'a fait que qualifier sans cesse *du nouveau* ; à un moment décisif, elle est le nom propre de l'indépendance humaine qui s'effraye d'elle-

même; à la fin, étendant son domaine sur toute la surface de l'« injustice », c'est toute l'« injustice » qu'elle imprègne du sentiment continu qui l'avait animée.

Individuelle, et commune à toutes les formes du délit, l'ὕβρις prend alors un contenu que la notion spécialement religieuse ne comportait pas. Cette volonté du mal pour le mal que souligne le mot, volonté perspicace et délibérée, ne laisse pas de s'opposer à l'aveugle impétuosité qui dénonçait une force divine. Et il faut bien sans doute, notions-nous, que, de l'une à l'autre, la distance soit moins grande et le passage plus aisé que ne les ferait notre psychologie courante ; mais encore est-il qu'il y a là du nouveau : et de ce nouveau — qui nous permet de situer à son vrai moment l'idée de *préméditation* — c'est encore du même point de vue que nous apercevons la raison d'être. Qu'y a-t-il, en effet, au fond de ce concept psychologique? Si la pensée du droit pénal devient de plus en plus définie, si la société même est l'objet d'une perception de plus en plus distincte, c'est proprement la révolte contre les sentiments communs, l'opposition au vouloir du groupe que dans le délinquant l'on poursuit. Déjà la conception originale de l'« asébie » annonçait la conscience remarquablement nette de ce non-conformisme : ὕβρις l'avère — en des expressions spéciales sans doute, mais précieuses (235) — et par moments atteste une véritable intuition de ce principe vivant du droit pénal que la pensée primitive enveloppe sous le symbole, et que notre pensée, à nous, laisse à peine affleurer à la conscience. Ce qui fait l'unité du terme, à cet égard, on le voit dans certains emplois où il désigne la volonté coupable de s'opposer à la société, à un certain régime — à Athènes, la démocratie — à l'égalité nécessaire, aux formes mêmes de la vie judiciaire et politique. Il ne faut pas se laisser tromper à une certaine apparence de superficiel. L'ὕβρις anti-démocratique — c'est avec cette couleur qu'elle se montre souvent, que nous la retenons : simple accident historique, il semblerait; en réalité, cet attachement inquiet à la « démocratie » atteste quelque chose de

(235) Esch., *Suppl.*, 845; Eurip., *Suppl.*, 729; *Troy.*, 1020; Hérod., III, 80, 81; Thucyd., III, 45, 4; Dém., XXI, 41; 98; 135; XLV, 67; Isocr., XV, 27; XX, 4; 10; Xén., *Anab.*, V, 8, 18-19; Plat., *Polit.*, 308 E-309 A; *Rép.*, IX, 572 C; *Lois*, III, 679 C; Arist., *Polit.*, VI, 1295 b, 5 sq.; *Rhét.*, II, 2, 1378 b, 25 sq.; etc.

plus profond. Dans une société où le champ de pensée collective était encore restreint, où l'objet social de la réflexion était plutôt pauvre et dominé par un premier plan qui était celui de la « politique », l'idée d'une volonté anti-sociale s'est fixée sur un point très particulier; mais cette idée existe pour elle-même, et aussi bien, suivant les cités, elle s'appliquera à des choses différentes, contradictoires : d'une façon générale, l'ὕβρις, ce sera l'indiscipline en face de la société organisée, et par suite, dans certains usages définis, l'indiscipline au sens strict (Thucyd., VIII, 45, 2; Xén., *Rép. des Lac.*, V, 6).

Là encore, du reste, la continuité de la pensée reste sensible. La notion large de l'indiscipline ne laisse pas de se rattacher par un lien direct au sentiment collectif et immédiat de l'ὕβρις comme d'une chose religieuse. Ce que traduisent les notions apparentées d'ὕβρις, de πλεονεξία, de παρανομία, c'est, de la part d'un groupe comme la cité, le sentiment et le besoin inquiets de son unité : or, c'est en symboles religieux que s'exprime d'abord la réprobation de l'individualisme destructeur : Alcibiade, l'ὑβρίζων par excellence, la synthèse vivante, pour ainsi dire, de l'ὕβρις sous toutes ses formes, est violemment pris à partie, de s'être approprié des objets sacrés à la veille d'une cérémonie religieuse et de « s'en être servi avant la cité » ([Andoc.], IV, 29); une diatribe contemporaine lui attribuait l'habitude de ces façons (Plut., *Alc.*, XIII, 2). A travers le symbole, on aperçoit la signification profonde de l'ὕβρις, même perpétrée sous forme d'« outrage » contre un individu, puisqu'aussi bien la conscience commune admet des correspondances nécessaires entre cet outrage et l'ὕβρις conçue comme principe de ruine pour la cité (Isocr., XX, 9-11). On s'explique mieux par là que l'« insolence » soit imputée — lieu commun des orateurs — à la supériorité de richesse, de naissance, etc., ou, d'un terme général et caractéristique, de δύναμις (236) (Dém., XXI, 143; Arist., *Rhét.*, II, 2, 1379 a 1) : l'ὕβρις apparaît comme une sorte d'abus de confiance vis-à-vis de la société qui concède la δύναμις (237).

(236) Pour l'intelligence de ce terme, et sur les notions profondes et inconscientes qu'il recèle, cf. Hubert et Mauss in *Année Sociolog.*, VII, p. 118.

(237) Rapprocher le commentaire de Plutarque à la loi solonienne sur le « parasitisme », *Solon*, XXIV, 3.

V

Nous dirons donc : l'ὕβρις a évolué en fonction de la pénalité. Mais une institution ne saurait être considérée isolément : au-delà de la pénalité, il y a ses conditions générales. Pour conclure, il faut définir le rapport entre la forme nouvelle de la solidarité sociale et l'idée nouvelle de l'individu coupable.

L'intégration que signifie l'avènement de la cité a eu pour résultat de transformer dans un sens individualiste la pensée qui, dans le principe, concernait des groupes familiaux et qui, à cet étage, ne pouvait avoir qu'un aspect mystique. Et il a bien fallu que même l' « état métaphysique » fût dépassé, qui représente, sous le régime de la cité, la transposition de cette pensée primitive. Nous invoquerons ici l'évolution de deux termes que nous avons déjà rencontrés : πλεονεκτεῖν et surtout παρανομεῖν. Après avoir désigné l' « usurpation », le fait d'outrepasser les limites qu'un ordre cosmique et religieux impose soit à l'activité humaine en général, soit à l'initiative conquérante des individus ou des groupes, ils en viennent à signifier la rupture du rapport d'égalité nécessaire entre les membres de la cité, mais plus particulièrement les outrages (238). L'objet atteint, ce sont maintenant des personnes, des individus : une pareille pensée est plus proche de la vie de tous les jours, et l'idéal qu'elle recèle en est comme monnayé et plus maniable. Mais comment cette couleur positive ne s'étendrait-elle pas à la conception du délinquant lui-même? Lui aussi est plus banal, peut-on dire, et en même temps sa volonté apparaît plus individuelle.

Le rapport se manifeste ainsi entre les notions de l'ὕβρις subjective, comme volonté délictuelle, et de l'ὕβρις objective, comme atteinte à l'individu. Que si nous voyons le terme se

(238) Sur la πλεονεξία comme forme de l'ἀδικία, Arist., *Eth. Nic.*, V, 1130 a 19 sq. ; on sait que le mot appartient notamment au vocabulaire politique (Thuc., VI, 39, 2 ; Arist., *Pol.*, VIII, 3, 1302 b 5 sq.). — Le cas de παρανομεῖν est le plus intéressant : car son emploi, au sens très défini d'outrage individuel (cf. Hitzig, *Iniuria*, p. 35), est technique.

perpétuer et donc prolonger obscurément, en ce domaine, des notions religieuses, à cela même il doit y avoir une raison d'être.

Créer l'idée de l'individu respectable, ce devait être le propre de la cité. Le principe de cette idée n'a pu être qu'une sympathie religieuse dont le point de départ est dans le sentiment original d'une *communion*. La notion de la souillure en est l'expression nécessaire : en localisant l'idée de souillure avec une prédilection aussi marquée dans le domaine de l'homicide, la Grèce a franchi le grand pas. Ce sentiment d'inquiétude, ce besoin de libération que nous avons reconnus dans la conscience collective, c'est désormais au bénéfice de la personne qu'ils peuvent se fixer pour une part : de chacun à l'égard de chacun, le respect sera exigible. C'est ce que signifie le délit public d' ὕβρις.

Mais il n'y a là, nous le savons, qu'un commencement : et le respect, au delà de la famille, aura besoin d'être imposé avec une force singulière (239). Cette sympathie religieuse, certes la cité l'affirme comme un nécessaire idéal : mais elle ne saurait encore être éprouvée par l'individu avec cette continuité inconsciente qui est le signe d'une conquête définitive; la preuve en est qu'elle doit être rappelée aux esprits à certains moments privilégiés où l'on voit saillir la notion intensive de l' ἀδικία. Pour que s'affirme dans les consciences le respect d'autrui, fût-il encore étroit et circonscrit, la morale doit se pénétrer d'une gravité surhumaine : dans l'idée traditionnelle de l' ὕβρις comme d'un esprit pernicieux, d'une force religieuse et redoutable, elle trouve de quoi s'imposer. Pour que cette notion perde sa raison d'être, il faudra que, par l'évolution future des sociétés, le νόμος redevienne ce qu'il tend toujours à redevenir, nature et spontanéité : dans l'humanité moderne qui, une fois de plus, s'éclaire à la lumière de la Grèce, l' « instinct » général de la sympathie peut suppléer à la puissance des anciennes représentations religieuses. L'office de celles-ci fut éminemment éducatif : l'éducation faite, et elles disparues, on peut dire, ce qu'admet implicitement toute morale moderne, que l'amour des hommes et la raison ne font qu'un.

(239) Cf. chap. prélim., n. 61. — Pour l'importance que conserve encore, dans la pensée morale commune, la notion de l' « ennemi », on se rappellera comment se posent souvent, chez Platon, les problèmes de l'éthique : cf. en particulier, *Rép.*, I, 332 A sq.

CONCLUSIONS

Il nous a paru que notre enquête comportait quelques enseignements : elle nous permet d'esquisser la théorie d'un certain ordre de faits sémantiques ; elle nous fait assister à un certain progrès de l'intelligence ; elle nous fait entrevoir les conditions de développement d'une catégorie de la pensée morale, l'idée de l'individu.

I

Comment les termes juridiques et moraux changent-ils de sens ? Problème spécial en apparence, mais celui que pose la disparition d'un ancien terme ou l'avènement d'un nouveau s'y ramène.

La seule interprétation positive qui des changements sémantiques en général ait été tentée, nous paraît être celle de M. Meillet : elle ne vaut pas dans notre domaine. Pour toute une catégorie de mots sans doute, pour la majorité peut-être, le changement de sens — réserve faite de quelques processus purement linguistiques ou du changement matériel dans les choses — doit pouvoir s'expliquer par le transfert d'un groupe social à un autre, d'un groupe plus étroit à un groupe plus large ou inversement. Mais il existe une espèce de mots bien définie, que la société dans son ensemble fait siens, et sur laquelle elle imprime sa pensée propre. Ceux-là ne sont pas empruntés ; ceux-là changent de sens tout en continuant de vivre dans la même société. De dire qu'ils changent de sens parce que les réalités qu'ils désignent se sont

elles-mêmes transformées, il y a quelque justesse à cela et presque trop d'évidence : mais l'explication est superficielle et ne fait, nous allons le voir, que reculer le problème.

Examinons brièvement divers types d'interprétation possibles.

Il en est un qui s'offre immédiatement : c'est l'interprétation logique. L'esprit passerait d'un sens à l'autre en vertu de processus très généraux que la psychologie individuelle se flatte de déceler (généralisation, particularisation, association des idées) : parce que c'est un fait d'expérience courante — et d'expérience vague —, il nous semble naturel que le sens d'un terme s'élargisse ou se restreigne, ou encore que la dignité s'en élève ou s'en abaisse plus ou moins spontanément (la vengeance privée deviendrait, « avec le temps », la vengeance publique ou la pénalité) ; il nous semble naturel qu'un mot s'intègre des notions qui lui seraient étrangères dans le principe, mais que la vie courante lui associerait de façon toute mécanique (l'idée de pénalité en général se préciserait ainsi en celle d'amende) ; il nous semble naturel que certaines notions apparaissent d'elles-mêmes, et si, comme l'idée de l'intention délictuelle, on ne les rencontre pas au début de l'évolution, on se contentera de marquer les tâtonnements par quoi l'esprit s'applique à pressentir et finalement à rejoindre une sorte de vérité éternelle. — Pour récuser cette interprétation, il nous suffira de faire valoir ce que nous avons pu établir continuellement : que les processus dans les consciences correspondent à des processus dans les choses, qu'une modification des valeurs dans les mots peut toujours être mise en relation avec un changement dans la société. Mais au demeurant, nous pouvons dénoncer le postulat le plus typique de cette méthode : c'est que, derrière les sens particuliers d'un même mot, il y aurait, principe essentiel et réalité active, une idée générale : la plus générale et la plus abstraite des idées, celle qu'on dérive plus ou moins méthodiquement, à titre de notion composite, de la superposition de divers emplois (« au fond » de l' ὕβρις, il y aurait l'idée de violence pour les uns, d'orgueil coupable pour les autres). Or ces idées générales qu'on croit servir de base à une véritable déduction et que les étymologistes, par exemple,

utilisent trop familièrement, — ces idées, amorphes et inertes, ne fournissent qu'une explication toute verbale. C'est dans ses emplois intensifs — ils sont à découvrir — que le terme moral laisse apercevoir vraiment le principe de sa vie et de son action; la pensée qu'il évoque, ce n'est pas en surface qu'il la faut considérer, sous peine de ne rien tirer de la philologie qui en deviendrait la plus décevante et la plus triste des analyses.

Aussi bien, dès qu'on passe à l'étude des données historiques dans un milieu déterminé, si on ne se contente pas d'affirmations touchant le développement général de la pensée humaine — celle-ci par exemple, que l'idée de la loi, purement sociale à l'origine, serait devenue spontanément l'idée de la loi naturelle — il faut bien qu'apparaissent d'autres facteurs : en dehors des idées, il y a les réalités qui influent sur les idées; à côté des « processus internes », on fera une place aux « processus externes » (théorie de Wundt). Mais dans notre domaine, faute d'assurer la synthèse sur une philologie minutieuse, on devra se contenter de données trop générales. Et sans compter que, plus ou moins inconsciemment, la première interprétation sera toujours prédominante, cette double causalité, présentement, n'explique rien : qu'est-ce donc que cette harmonie préétablie qui fera concorder, dans telles expériences frappantes, la spontanéité du progrès logique et l'influence des réalités extérieures?

Les facteurs externes, du reste, quels seront-ils? — Les grands *événements* historiques? — Mais nous n'avons pas vu que ni la chute des Pisistratides, ni les guerres médiques, ni les troubles politiques de la fin du ve siècle — ni même le moment dramatique d'une crise sociale comme celle qu'a dénouée Solon — aient déterminé un tel ébranlement dans les notions morales que le vocabulaire les puisse attester. Phénomène général en Grèce — l'observation en pourrait être étendue aux domaines que nous n'avons pas directement explorés. Négatif, ce témoignage de la sémantique n'en paraît pas moins de quelque conséquence. Sans doute, il y a des faits éminents dont c'est le privilège de renforcer plus ou moins momentanément une représentation d'ailleurs bien fondée, ou de précipiter un mouvement qui de lui-même s'accomplissait :

mais il semble bien qu'il y ait dans le développement de la pensée morale, même entendue au sens le plus large, une tranquillité silencieuse et comme souterraine qui ne s'affecte pas de l'histoire proprement dite, et que, même aux époques où le sentiment collectif à première vue se manifesterait mobile et inquiet, l'écho des événements, l'agitation de la surface ne retentissent point dans les profondeurs.

De fait, pour expliquer une évolution, une succession d'événements discontinus ne saurait suffire : c'est avec une autre évolution qu'il la faut mettre en rapport. On pensera souvent — mais, puisqu'il s'agit des Grecs, la suggestion sera plus forte — à l'évolution politique : l'idée du droit ne varie-t-elle pas suivant la distribution de l'autorité, et de cette notion générale ne peut-on redescendre à ses applications ou conséquences? Spécialement, on accordera un rôle décisif à la constitution de la démocratie : par l'esprit égalitaire qui doit s'ensuivre, on expliquera à la fois l'idée du respect de l'individu telle que l'exprime l'usage juridique du terme ὕβρις, ou cette « jalousie » que manifesteraient des pratiques comme l'ostracisme et que traduiraient certains emplois du même ὕβρις. On ira même plus loin : du règne de la démocratie, on fera dépendre ce « rationalisme » moral qui postule par exemple la responsabilité individuelle. — L'étude des mots ne nous a rien révélé de tel; et aussi bien, les transformations politiques n'étant que l'enveloppe de phénomènes autrements profonds, c'est se condamner aux interprétations superficielles que de leur attribuer une action déterminante sur la pensée morale. Il y a toute autre chose dans la constitution des démocraties grecques qu'un fait purement politique; et d'autre part, les divers moments de la notion d'ὕβρις à quoi nous faisions allusion impliquent une tout autre pensée que politique.

Au-dessous de cette enveloppe, on devra chercher des réalités plus solides et plus agissantes : les transformations économiques ne pourraient-elles rendre compte de l'évolution morale qu'on observe dans les mots? Cette interprétation est loin d'être négligeable : elle n'est pas verbale comme les autres, et plusieurs fois nous avons dû en faire état (1). Pour valable

(1) Cf. pp. 160 sqq.; 262 sqq.; 381 sq.

qu'elle fût, il nous a paru cependant qu'elle n'avait qu'un rôle subordonné, qu'elle atteignait une condition, mais non pas une cause.

A toutes ces interprétations, il est un vice commun : elles considèrent la dénomination comme un fait purement intellectuel : il y aurait d'une part des réalités, et d'autre part une sorte d'esprit impersonnel qui les cataloguerait ou en accolerait l'idée à des notions déjà existantes. Or on ne peut abstraire de la perception des faits moraux ni la fonction même du terme qui la résume ou la suscite, ni les sentiments multiples qui s'y intègrent.

On peut dire que le terme moral n'est jamais pleinement compris des sujets parlants dans le moment où ils en usent. Cette vérité, en Grèce, nous a été particulièrement palpable : le mot vaut par autre chose que par les idées et les images conscientes qui s'y accrochent d'abord — aussi bien, ces idées peuvent être indéterminées ou inconsistantes, ces images peuvent être indécises ou même faire défaut. Au-delà des consciences qui lui rattachent telles et telles significations souvent discontinues, au-delà de ces significations mêmes, le terme a une existence et une raison d'être. Il a une fonction sociale. — On l'entrevoit dans le cas de ces « grands mots » qu'une ironie superficielle condamne, comme « incompris » : on ne les comprend pas, en effet, mais ils ne sont pas purs *flatus vocis* ; ils sont efficaces. Or on peut généraliser : tous les termes moraux recèlent des sentiments définis en eux-mêmes et qui définissent la notion ; c'est à l'analyse de ces sentiments que l'étude sémantique nous a sollicités sans cesse. Derrière eux, il y a la représentation, consciente ou non, mais continue, d'une action, d'une pratique : sentiments spécifiques et pratiques définies, c'est par leur vertu que le mot vit. C'est là une vérité dont les « origines » nous ont offert une expérience grossie : nous y avons vu les termes retenir, tout au moins implicite et souvent très vivant, le sentiment et presque la sensation des procédures rituelles. Comme il s'agit d'émotions et de passions communes à tous, le mot qui les évoque rappelle à chacun une attitude obligatoire. Et cela apparaît manifeste dans les termes qui se rapportent à la pénalité : mais cela est universel, et nous

pouvons l'avérer jusque dans les mots qui sembleraient produire simplement et résumer la libre activité de l'imagination. Prenons le mot ἄτη ou autres du même type, qu'entoure un nimbe de pensée mythique, qu'accompagne le cortège des images de δαίμων, προστρόπαιος, Ἐρινύς, etc. : il affirme dans les consciences le sentiment de la réprobation, tel que les images mythiques n'en sont que la traduction et comme le jaillissement nécessaire pour la mentalité spécifique d'une société donnée. Considérons l'αἰκία infligée au cadavre de l'ennemi, avec la représentation, plus obscure déjà, mais présente, du fantôme du mort réduit à l'impuissance : le mot implique l'attachement de l'individu à son γένος et les devoirs qu'il lui rend.

Si ce sont des sentiments sociaux et obligatoires que d'abord rappelle le mot, c'est que la société elle-même s'exprime dans le mot. Et non pas telle ou telle partie seulement, telle ou telle attitude seulement de la société : tous les mots que nous avons étudiés impliquent en dernière analyse le sentiment d'une certaine solidarité, de la solidarité d'un moment défini. Sans doute, il peut se faire qu'un même terme ait divers aspects et que, par exemple, il regarde dans le même moment tantôt la famille et tantôt la cité : mais c'est qu'alors il traduit aux consciences, et qu'il a pour raison d'être de traduire, la synthèse nécessaire entre divers aspects de la société. Les termes qui désignent la vengeance, la peine, le délit en général, tels et tels délits en particulier, expriment successivement l'état d'indépendance des γένη, un état de dissolution, les progrès de l'intégration dans la cité, et enfin cette intégration achevée. Τιμωρεῖν, au point de départ, suppose le clan et toute la force du sentiment religieux qui l'anime : τιμωρεῖσθαι, au point d'arrivée, suppose la cité, le sentiment de l'unité religieuse qui la constitue, les formes judiciaires qu'elle a fait naître et la notion plus ou moins abstraite de l'individu qui leur répond. Le terme ἀδικεῖν se définit relativement à la cité. Dans les représentations magiques qui furent d'abord associées aux termes désignant l'injure, dans les sentiments complexes qu'ils suscitent, nous apercevons un moment de transition entre le γένος et la cité. Etc.

Ce que nous avons retrouvé au centre d'une explication posi-

tive, et à propos d'évolutions diverses mais connexes, c'est le grand fait de l'intégration sociale qu'a réalisée la cité. Mais encore une fois, ce fait-là n'est pas extérieur à la pensée, à proprement parler : la pensée le retient sans cesse, de même qu'à chaque instant elle contient virtuellement la société tout entière — ce qui permet l'extension du sens des mots et la multiplicité, parfois étrange à première vue, de leurs emplois. Puisque l'évolution a lieu dans les consciences, l'intégration sociale peut nous apparaître comme un fait essentiellement psychologique. De là cette continuité dans le développement, sur quoi nous avons souvent insisté. L'histoire des mots nous montre, dans un état donné de la pensée morale, les attaches qui le relient et au présent et au passé, souvent le souvenir direct de l'état qui précède, et parfois même le pressentiment de l'état qui suit. Ce genre de continuité est apparu dans l'étude descriptive du terme ὕβρις ; mais toute notre enquête en a manifesté la raison générale et profonde, en nous montrant dans les représentations de l'âge classique le prolongement et la transposition de la mentalité familiale primitive (1).

On voit comment se résout le dualisme qui apparaît d'abord et qui ferait conclure, dans notre domaine, à une double causalité, interne et externe. En fait, il n'y a ni dedans ni dehors : c'est parce que la société change que les termes moraux changent de sens; mais il n'y a pas une réalité extérieure qui « influe » sur eux. Nous l'avons vu dans les cas où il y a lieu de faire une place à un certain matérialisme économique : c'est une place *à côté*; la pensée morale ne subit pas, elle ne laisse pas faire si l'on peut dire. Le principe qui préside à sa vie est un principe « volontariste ». Sa courbe resterait incompréhensible, ou plutôt nous ne pourrions même pas la dessiner si les modifications de la structure sociale ne nous permettaient d'en fixer les points déterminants; mais cette démarche faite, nous apercevons en lui-même le progrès vivant de la pensée : nous pouvons parler, en un sens, d'idéalisme.

(1) Continuité dans l'évolution morale ne signifie pas nécessairement lenteur dans l'évolution sémantique : à plusieurs reprises, nous avons dû constater des changements rapides et comme des tournants brusques dans l'histoire des mots; en pareils cas, la comparaison d'autres termes permet de dire qu'on a à faire à une espèce de cristallisation.

II

Cet idéalisme, nous allons le retrouver à propos d'une question que nous n'avons pas pu ne pas poser.

La langue grecque, par un ensemble remarquablement concordant de témoignages, nous laisse apercevoir l'état le plus ancien de la pensée morale : une mentalité primitive s'y révèle, dominée et caractérisée par la notion, que nous avons reconnue dans tous les domaines explorés, d'une efficace religieuse — ou magico-religieuse — impersonnelle : en somme, pour parler un langage désormais classique, par la notion de *mana*. Comment les représentations morales en viennent-elles à revêtir cette forme que nous disons positive ou rationnelle, et dont témoigne également la Grèce — à tel point que sa pensée apparaît volontiers, aux yeux des modernes, l'initiatrice, et sa civilisation comme le lieu natal de la raison ? Et de fait, c'est un grand problème que nous envisagions ainsi par un petit côté : si nous n'avions en vue que les notions morales où le progrès de la pensée comme telle se laisse plus aisément ramener à ses conditions objectives, nous ne pouvions pas oublier que la science et la philosophie avaient manifesté un progrès parallèle, comparable à bien des égards et, en un sens, concomitant.

Bon gré mal gré, le « problème de la raison » se trouvait impliqué dans l'étude que nous nous étions proposée en principe, à savoir celle des conditions de la pensée individualiste dans le domaine juridico-moral : l'examen du vocabulaire nous sollicitait sans cesse à considérer les formes mêmes de la pensée et l'évolution de l'entendement. A travers les mots qui nous intéressaient, nous voyions s'élaborer quelques-unes des notions fondamentales sur lesquelles vit encore l'humanité, les notions *abstraites* du délit, de la peine, de la personne comme sujet de droits, de la responsabilité individuelle ; et c'est du même mouvement que nous voyions se dégager la pensée rationnelle et s'affirmer l'idée de l'individu. — Or les conditions qui dominent ici le développement de la pensée morale et la réflexion de l'homme et de la société sur eux-mêmes sont

aussi celles, pour une part, qui commandent la naissance de la pensée scientifique et la réflexion sur le monde extérieur. C'est parce que, dans une société nouvelle, l'individu commence d'être, libéré qu'il est des anciens cadres, que la pensée collective, réfléchie dans les esprits individuels, s'apprête à revêtir une forme positive ; c'est l'âge de la « représentation » (au sens étymologique du mot) qui commence : son apparition marque le point de départ de la pensée proprement scientifique, comme d'autre part la notion cardinale de l'ἀδίκημα, sous son aspect définitif, le suppose. De là ce parallélisme que nous disions et qui, de fait, s'atteste en plus d'un point. Si la réflexion sur le monde devient possible, c'est que la pensée a pu se dégager de l'état primitif où la société, vivant toutes ses représentations, confond dans une sensation d'ensemble la nature et l'humanité : cette confusion obligée, cet indéfini nécessaire, nous les avons reconnus continuellement dans la préhistoire des notions morales. Nous avons vu aussi comment celles-ci s'en libèrent, et dans quelles conditions elles se définissent : le moment décisif nous a paru être celui où la représentation morale, désormais spécifique, vient s'encadrer dans l'idée autonome et dominatrice de la cité ; morale et physique se sont dissociées. L'histoire ne laisse pas d'indiquer un synchronisme : la notion de l' « injustice » tend à devenir positive dans le même temps que les premiers physiciens se proposent un objet propre de connaissance ; le moment de transition se marque dans les premières cosmologies des philosophes et, plus particulièrement dans la conception de l' ἀδικία chez Anaximandre. Enfin, ni dans l'un ni dans l'autre domaine, le souvenir des origines ne s'abolit totalement : dans tous les deux, la pensée religieuse se perpétue sous un aspect nouveau, abstrait ; et c'est le même « état métaphysique » qui souvent s'y dénoncera, d'un côté par exemple dans la notion de la φύσις et de l'autre dans celle de l' ὕβρις subjective.

De notre problème spécial et limité, nous avons tenté résolument une solution naturaliste : la pensée rationnelle dont l'éclosion spontanée affirmerait le « miracle grec », nous l'avons traitée, ni plus ni moins, comme la pensée primitive où volontiers on ne verrait qu'aberrations suspertitieuses. L'une et

l'autre nous ont paru également conditionnées, l'une et l'autre sont également des produits. Entre elles, la différence ne saurait être radicale. D'un côté, des notions « irrationnelles » comme la conception primitive de la responsabilité ont été à un certain moment des notions bien fondées : elles s'intègrent à toute une mentalité dont on peut déceler le pourquoi. Et d'autre part, les notions que nous disons rationnelles ne se présentent pas à nous avec je ne sais quel signe éclatant de noblesse : à quelque moment qu'on la prenne, la pensée morale est faite de croyances, nourrie de sentiments; et pas plus à un âge de lumières qu'à un autre, nous ne l'avons vue se constituer de façon méthodique, se régler sur la pure intelligence, s'asservir à une raison impersonnelle et éternelle. Si la distinction s'est faite entre le volontaire et l'involontaire dans le délit, c'est à la faveur de sentiments collectifs qui ne laissent pas d'imprimer leur marque aux notions nouvelles et l'empreinte d'une logique spéciale, beaucoup plus affective qu'intellectuelle. Si les notions du délit et de la peine ont pris l'aspect qui nous est familier et nous apparaît nécessaire, leur histoire n'indique pas autre chose qu'un transfert et une transposition de croyances, d'un groupe ancien à un groupe nouveau.

En définitive, ce n'est pas le contenu des notions qui peut les faire dire rationnelles : le rationalisme moral n'est qu'une certaine forme de pensée. L'analyse du vocabulaire nous a permis d'en rendre compte. Elle nous a permis d'abord de définir une condition immédiate. A tous les moments, un fait s'est imposé à nous comme décisif dans l'évolution de la pensée morale, un fait dont l'importance forçait déjà l'attention dans l'étude préliminaire et toute descriptive du mot ὕβρις : c'est l'établissement d'une justice organisée. Par là, la société prend d'elle-même une conscience distincte, par là se définit l'idée autonome des institutions proprement humaines. Non pas certes que les représentations religieuses ne s'y survivent, soit sous leur forme ancienne ou sous un vêtement nouveau : mais le fonctionnement régulier de l'organisme judiciaire, la certitude positive qu'il imprime des réparations obligatoires, la sécurité en quelque sorte abstraite qu'il entretient dans les consciences, tout cela détermine les formes nouvelles et rationnelles de la pensée.

Mais l'organisation du droit n'est pas un fait qui se suffise à lui-même, ni qui se produise tout seul : la pensée qu'il met à jour a des conditions plus générales qui l'expliquent lui aussi. Pour rendre compte de cette pensée, il n'est que de la considérer à ses moments caractéristiques. Constitution des idées positives du délit et de la peine, notion abstraite de la victime de l'outrage, distinction entre le volontaire et l'involontaire — qu'avons-nous aperçu au point de départ de tout cela ? — Le conflit et la synthèse entre les représentations qui émanent de groupes différents ou répondent à des moments différents de la société. Constamment, nous avons aperçu ces deux termes corrélatifs : la famille ancienne, et la cité qui en intègre, transforme et délimite la pensée. C'est de cette complexité même que nous avons vu naître la « raison ».

Le progrès logique dénonce donc ici une psychologie proprement collective : mais il y a dans celle-ci une unité de direction qu'il faut retenir comme l'élément essentiel. La complexité sociale a suscité l'État : mais l'État, ou le droit organisé, c'est la systématisation des croyances. Il y a ici un principe qui doit se manifester comme le principe moteur de la pensée rationnelle, et dont l'empire est symbolisé par la souveraineté de la justice sociale. — En effet, les notions abstraites de l'ἀδίκημα, de l'ὕβρις, du volontaire et de l'involontaire, etc., sont en même temps et du même coup notions universelles. Mais dans ce caractère d'universalité il n'y aurait rien qui distinguât la raison comme telle s'il ne répondait pas à un vouloir de la société, si la naissance et la durée de la raison ne supposaient pas une certaine force de tension dans la conscience collective. Cette force, nous avons pu la ressaisir à l'état pur dans les moments de vie intense comme les réunions religieuses, où le sentiment *actuel* de la société affirme un primat souverain, où la pensée actuelle de la société manifeste un besoin d'expansion indéfinie ; mais elle s'est laissé découvrir aussi dans tel domaine privilégié comme celui de l'homicide où, par la vertu de sentiments intenses, l'idée du délit particulier fait paraître et saillir le principe d'une notion universelle.

Puisqu'aussi bien on ne saurait distinguer qu'arbitrairement les institutions et la pensée qui les anime, il n'est pas besoin de

garantir l'unité d'une interprétation qui se doit d'invoquer, successivement, l'organisation de la société et l'idéalisme collectif; ni d'avertir que les tendances rationnelles ne surgissent pas dans les consciences comme une inexplicable poussée, mais qu'elles agissent selon les formes que comporte la société, et pour ainsi dire aux points voulus. Il ne nous appartient pas d'indiquer les prolongements possibles de ces conclusions et de montrer en quel sens elles pourraient fonder tour à tour : dans les « périodes organiques », la croyance commune à un accord entre la société et la raison, et, dans les « périodes critiques », l'idéal d'une organisation rationnelle de l'humanité.

III

Solidaire du progrès de l'intelligence, la notion de l'individu s'établit dans le droit pénal. Elle n'a rien d'autonome ; elle ne répond en rien à une idée éternelle qui, par un développement spontané, parviendrait à une conscience de plus en plus claire. Elle est étroitement dépendante de la société même. Marquons les moments successifs d'une explication positive.

1° Nous avons reconnu un rapport nécessaire entre l'affirmation de l'individu et les modifications de la structure sociale. Nous l'avons reconnu d'une façon générale dans l'étude de la pénalité et du délit : le passage du γένος à la πόλις nous a paru conditionner la pensée de l'individu comme sujet de droits. Notre seconde partie nous a permis de préciser, en montrant les trois moments d'une évolution : celui du clan, où la τιμή de l'individu est absorbée dans l'unité d'une force divine et impersonnelle qui symbolise le groupe lui-même ; le moment intermédiaire où germent, dans la décomposition des croyances familiales, les notions magiques de l'outrage et des représailles privées ; le moment de la cité où se produit la conception abstraite et positive de l'individu comme assuré d'une protection sociale. L'évolution de la responsabilité révèle un parallélisme analogue : l'idée du délit objectif répond à la structure la plus ancienne, et son élimination progressive, quelque aspect qu'on y envisage — substitution de l' ἀδικία à l' ἁμάρτημα, distinction

du volontaire et de l'involontaire, notion de l'ὕβρις subjective — offre la traduction rigoureuse des étapes de la société.

2° Mais il n'y a là qu'une première vue, la plus superficielle nécessairement : ce matérialisme apparent, à son tour, a besoin de s'expliquer. Le sentiment de l'individu suppose la présence — et dans les cas intenses, dans telles expériences typiques, la « présence réelle » — de la société. C'est dans les rites du deuil et de la vengeance, et par la vertu de la famille assemblée, que surgit la pensée de la τιμή du mort, germe encore très enveloppé, mais germe enfin : une notion générale doit en sortir, qu'affirmera l'organisation des tribunaux de sang et qui fondera dans les consciences un sentiment abstrait du respect de la personne. C'est même au sens le plus étendu que cette première société, la familiale, s'est trouvée être l'inspiratrice d'une société plus avancée. L'idée de l'individu n'est pas née toute seule dans le groupement nouveau, et par le seul effet de la rupture des cadres plus anciens et plus étroits : il a fallu que se transmît obscurément, mais sûrement, du γένος à la πόλις, le sentiment de la société bienfaisante et efficace. La cité, qui intègre des groupes, hérite de leur pensée ; si l'individu bénéficie de cette protection générale et pour ainsi dire mécanique qui, dans la conscience sociale, grave la notion positive du droit, c'est comme membre de la famille d'abord : le point de départ obligé nous est offert à la fois dans la répression de l'homicide où la τιμωρία du mort est garantie à la famille par l' « assistance » de toute la cité, et dans la répression des délits familiaux qui, les premiers, donnent lieu à la procédure des actions publiques et revendiquent comme une dénomination privilégiée celle d'ὕβρις. — La cité une fois faite proclame sa pensée propre : le délit général d'ὕβρις la proposait à notre étude ; dans la passion collective et religieuse des grandes assemblées, nous avons reconnu — localisé, mais à l'état d'intensité et de grossissement, — le principe du respect de la τιμή proprement individuelle, — la société communiquant à celle-ci quelque chose de sa propre vertu. — L'étude de la responsabilité se prêtait à des conclusions du même ordre : l'amnistie du meurtrier involontaire a son prototype dans l'exception des jeux publics. A l'époque classique, toutes proches encore de

leur origine et de leur principe vivant, la notion de l'excuse ou du pardon est en étroit rapport avec le sentiment d'une protection sociale assurée à l'auteur de φόνος ἀκούσιος, et la notion du meurtre intentionnel reste inséparable non seulement de l'idée d'une répression judiciaire, mais de la sensation directe de cette « assistance » que traduit la mise hors la loi et la libre exécution par un chacun du coupable en rupture de ban.

3° Le sentiment de l'individu suppose le sentiment de la société ; et l'idée de l'individu n'existe pas en soi, elle est celle d'un rapport. La notion générale de l'ἀδίκημα privé se produit dans le moment même et par le fait même qu'apparaît la notion définie de la cité. En revanche, la notion magique de l'outrage représente la pensée trouble et le sentiment d'attente qui conviennent à un moment de transition : elle exploite le passé, elle prépare l'avenir, mais elle reste en l'air pour ainsi parler, précisément parce qu'elle n'a plus le sentiment de la famille où se prendre, et pas encore celui d'un groupe plus large. La τιμή, l' « honneur » n'existent vraiment, au regard même des consciences, que par le γένος ou par la cité (l'économie naissante doit ressusciter, pour un emploi tout nouveau, la pensée des solidarités familiales) ; de l'un à l'autre, elle se transmet avec une continuité manifeste, et si la représentation s'en individualise, c'est que la représentation du groupe lui-même a changé. — La même loi prévaut dans la conception de la responsabilité. Elle se traduit déjà dans cette donnée capitale que l'idée du crime commande l'idée du criminel, car en celle-là, nous avons vu transparaître, aux différents âges, le sentiment que la société a d'elle-même. La pensée de l'ἄτη et de l'ἁμάρτημα qui exprime l'état d'intégration extrême du primitif groupe familial et qui enveloppe la notion du délit objectif, a pour pendant et comme antithèse celle de l'ἀδικία classique où l'on aperçoit l'idée du fonctionnement judiciaire dans une société déjà complexe, et par voie de conséquence celle de la responsabilité subjective. Si on considère en son lieu privilégié et en son point d'intensité extrême la notion d'ὕβρις comme élément essentiel d'incrimination, on voit qu'elle reflète un sentiment pour ainsi dire organique de toute la cité ; on voit aussi que la généralisation en est gouvernée par le principe qui traduit la pensée d'une

société nouvelle, celui d'une sympathie abstraite en faveur de la victime individuelle.

Ces données, si elles sont valables, vaudront à titre de contribution. On a souvent indiqué que la personne humaine était aujourd'hui l'objet d'un respect religieux, et que ce sentiment doit s'étendre et fructifier d'autant plus que les anciennes représentations religieuses régressent et que lui-même devient plus exclusif. Préoccupé de rechercher en Grèce, et spécialement dans le droit pénal, les débuts et la formation d'une telle idée, nous avons cru pouvoir démontrer que la racine en était elle-même, au sens le plus strict, religieuse. — D'autre part, c'est de la responsabilité pénale que nous avons traité : mais s'il est vrai qu'il n'y ait pas entre elle et la responsabilité civile cette distance, cette solution de continuité que l'on croirait, l'intérêt de notre étude, là encore, n'est peut-être pas purement historique. Elle a établi que le jugement moral qui détermine le sujet d'une sanction juridique était un fait psychologique beaucoup plus complexe qu'il n'en avait l'air ; dominé par des sentiments collectifs dont le point d'attache, l'étendue et le mode d'action, dans des sociétés plus compliquées surtout, sont imprévisibles *a priori*, on s'explique mieux qu'il ait pu donner lieu de nos jours (1) à telles transformations saisissantes du droit, à ce renouvellement inattendu de la responsabilité objective en matière civile, où se concilient, comme en une promesse de synthèse, certaines tendances opposées de la moralité actuelle.

(1) Cf. G. Aillet, *La responsabilité objective* (dans la *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1906, pp. 826-844 et 1907, pp. 40-65).

APPENDICE I

SUR LES CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DU DÉLIT ET DE LA PÉNALITÉ

La conception proprement philosophique du délit n'est pas, par elle-même, instructive. Il est remarquable que de la théorie aristotélicienne de l' « injustice » (au livre I de la *Rhétorique* et au livre V de l'*Ethique à Nicomaque*), une interprétation positive de la *notion grecque* puisse plus ou moins faire abstraction. Il est vrai que toute théorie a un fondement objectif, le langage même : et Aristote, en particulier, raisonne sur la syntaxe; mais de la syntaxe, il n'entend retenir — ou inconsciemment forger — que l'instrument analytique, parce qu'il se prête à constituer un système de concepts. Un verbe désigne une action : l'action suppose un sujet, un objet, des conditions et des modalités. Définition générale : ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον (*Rhét.*, I, 10, 1368 b 6); et à l'actif, doit nécessairement correspondre un passif (1373 b 27) : on se demandera qui lèse l'injustice (cf. p. 59). Là-dessus, théorie du sujet, de l'intention ; théorie de l'objet ; théorie de la loi et de ses différents domaines : théorie de l' ἀδικεῖν en tant qu' *acte* défini, distingué de la disposition permanente que désigne l'adjectif (ἄδικος εἶναι) : *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 a 16. — Et certes, tout cela concorde, extérieurement, avec la réalité morale : mais tout cela n'est que forme vide ; quelle est la substance de l'injustice, on ne le sait pas. Ἀδικεῖν n'est pas seulement verbe transitif : il est aussi employé intransitivement ou absolument. On a soutenu que l'emploi absolu, pour les verbes en général, était le plus ancien : en tout cas, on n'a pas le droit de le négliger ici ; l'emploi transitif ne saurait l'expliquer : mais il explique l'emploi tran-

sitif, en ce sens que ἀδικεῖν tout court exprime un sentiment fort et immédiat, le sentiment d'une certaine violation du sacré. Reste à savoir comment celle-ci se détermine : mais ne vouloir connaître le verbe, en logicien, qu'avec son sujet, ses compléments et ses adverbes, c'est répondre aux questions par les questions et définir par l'objet à définir. Ἀδικεῖν, c'est léser (autrui) quand la lésion est interdite par la loi : mais la loi ne réprime pas arbitrairement; elle ne réprime, au vrai, que l'« injustice », ce qui est senti comme tel : et les explications et commentaires ont beau se multiplier, le cercle vicieux subsiste. — Cependant, comme il faut qu'une pensée individuelle signifie tout de même un objet, une réalité, la théorie aristotélicienne, de notre propre point de vue, n'est pas négligeable. Elle manifeste une tendance à traiter l'idée du délit sur le modèle de l'idée d' « obligation » et, par suite, le droit pénal sur le type du droit restitutif : tendance illégitime, mais qui nous prépare à comprendre dans quelles conditions sociales a pu se constituer le concept de délit.

*
* *

C'est le même intérêt relatif qu'on peut reconnaître aux *théories* de la pénalité. On ne saurait dire que la philosophie, au sens strict, les ait inventées : l'idée de l'exemple, à laquelle Platon accorde une certaine importance (*Gorg.*, 525 A; *Lois*, IX, 854 D; XI, 934 B), est au centre de la théorie pénale des orateurs (cf. Glotz, *Solidarité*, p. 415), c'est déjà celle du sens commun ; spécialement, c'est l'effet d'intimidation que, sur la fin du ve siècle, le « réalisme » d'un Thucydide (III, 45, 3) aussi bien que d'un Critias (fr. 1 N.) proclame essentiel dans le châtiment. — L'idée du talion, ou plus exactement, du rétablissement de l'équilibre, affirmée, sous des formes différentes, par les Pythagoriciens (cf. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 7, 1132 b 22) et par Aristote lui-même, prolonge la notion antique et religieuse, que nous connaissons bien, d'une νέμεσις fatale. Quant à l'idée d'amendement, la pensée populaire qu'elle continue est plutôt inconsciente, mais l'étude du terme κολάζειν nous l'a suffisamment attestée.

Dans ce domaine encore, on peut reconnaître comment le

langage et les représentations collectives qui lui sont associées — mais souvent mal analysées — supportent la pensée philosophique. Ainsi, l'opposition qui se dessine parfois dans les notions populaires du κολάζειν, et dont nous avons vu la profonde raison d'être (1re partie, chap. II, § IV), la réflexion dialectique l'aperçoit confusément : ce qui explique que Platon se croie obligé de résoudre, dans le concept de κολαστική, l'antinomie que lui-même en partie a reconstruite (1). D'autre part, si les analyses que la philosophie fait subir aux termes ont été possibles, c'est que le fonctionnement même du droit imposait aux consciences la représentation abstraite de la peine. Ce qui ne veut pas dire que la pensée philosophique travaille surtout sur le mot abstrait. Tout au contraire; le substantif le plus abstrait à la fois et le plus transparent, c'est τιμωρία : et la philosophie dédaigne τιμωρία. Précisément parce qu'elle ne reconnaît, comme d'une première vue, que l'idée de vengeance dans le mot, elle écarte volontiers le mot de son vocabulaire. Aristote (*Rhét.*, I, 10, 1369 b 12), en opposant la κόλασις, qui est ὑπὲρ τοῦ πάσχοντος (sc. αὐτήν), à la τιμωρία, qui est ὑπὲρ τοῦ ποιοῦντος, ne parle guère autrement que Protagoras dont nous savons qu'il formulait la même antithèse (Aulu-Gelle, VI, 14, d'après un commentaire du *Gorgias*; cf. Hermann-Thalheim, *Lehrb. der griech. Rechtsalt.*, p. 123; Günther, *Idee der Vergelt.*, I, pp. 96-108; Glotz, *Solidarité*, p. 414).

La réflexion philosophique, disons-nous, suppose constituée la notion rationnelle de la peine. Ceci marqué, il est intéressant de voir comme, avec une espèce de légèreté, elle prend pour point de départ ce qu'il y a de plus superficiel dans le langage pour s'émanciper tout de suite en spéculations arbitraires. Outre qu'elle s'attache spécialement à κολάζειν, qu'elle néglige τιμωρία et, plus ou moins, δίκη (dont le nom n'est guère retenu que par Platon, mais idéalisé au point qu'il n'a plus de contenu défini : *Gorg.*, 472 E; 526 B, et surtout *Lois*, V, 728 C) (2), l'analyse tentée par un Aristote sur le mot ζημία est des plus

(1) Sur ce problème de la philosophie platonicienne — en quel sens l'œuvre de la répression pénale peut-elle se dire « belle » et « juste » tout ensemble — voir E. Halévy, *Théorie platonicienne des sciences*, pp. 46 sqq.

(2) Ailleurs, δίκη = κόλασις, par ex. *Lois*, IX, 854 D, cf. *Gorg.*, 476 A.

étranges : de ζημία, le philosophe garde l'idée de « perte, dommage », qui du reste a des antécédents certains dans la vie du langage; raisonnant là-dessus et retenant inconsciemment la vieille notion religieuse d'un équilibre nécessaire, il poursuit en définissant la peine comme une « perte » qui doit compenser le κέρδος réalisé par le coupable (*Eth. Nic.*, V, 7, 1132 a 6 et s.); et, conformément à une tendance constante de la pensée philosophique, il vide plus ou moins l'idée du sentiment qui la fait vivre pour n'y plus considérer qu'une construction de l'intelligence; c'est en somme une notion du même ordre, mais sous une forme décidément mystique, que Günther, *Idee der Vergeltung*, I, p. 102, retrouve dans le *Gorgias* de Platon. Remarquons en passant que Günther lui-même ne procède guère autrement quand il aperçoit dans son « idée de la compensation » un des principes moteurs du droit pénal.

APPENDICE II

ACCUSATIONS « PUBLIQUES » ET ACTIONS « PRIVÉES »

L'opposition, telle que nous l'avons définie, entre « délit public » et « délit privé » se retrouve dans la distinction des δίκαι (privées) et des γραφαί (publiques). De cette terminologie usuelle et bien connue il ne faut pas exagérer la portée. Notons tout de suite ce cas typique : il est absolument certain que l'homicide, à Athènes, est un délit privé, et que, si la famille de la victime fait défaut ou transige, le meurtre ne sera pas poursuivi (Glotz, *Solidarité*, pp. 425-442); et il est vrai qu'on n'a pu trouver aucun texte où l'action φόνου soit qualifiée γραφή : Dareste (*Nouv. Ét. d'hist. du droit*, 3e série, pp. 48, 50) invoque Pollux, dont l'autorité est insuffisante, et Dém., XXI, 107 — mais dans un témoignage; et Drerup (*Ueber die bei den attischen Rednern eingelegten Urkunden* [*Jahrb. f. klass. Philol.*,

Supplementband XXIV, 1898, pp. 223 et s.]) a confirmé les conclusions de la critique antérieure sur ce point spécial : les témoignages insérés dans la *Midienne* sont apocryphes. Il est vrai ; et la chose a bien quelque signification : mais on ne s'est pas avisé que l'action de τραῦμα — autre crime de sang — et, qui mieux est, intentée par la victime en personne (cf. Lysias, discours III et IV) est très bien désignée, elle, du terme de γραφή (Dém., LIV, 18 ; Esch., II, 93). Ajoutons non seulement que δίκη a un sens large qui comprend à la fois les actions « publiques » et « privées » (à Athènes et hors d'Athènes : noter en particulier Michel, n° 498 [décret de Téos], l. 54 : δικασάσθω δὲ αὐτῷ ὁ βουλόμενος καὶ ἐν ἰδίαις δίκαις καὶ ἐν δημοσίαις; cf. *B. C. H.*, IV, p. 110) ; mais encore, que γραφή, γράφεσθαι, en soi, désignent plutôt la procédure générale de l'inscription (Platon, *Lois*, XII, 948 A), d'où des expressions comme celle de γράφεσθαι δίκην (Aristoph., *Nuées*, 758 ; *I. J. G.*, II, n° XXII, IV, l. 37 ; n° XXXV, l. 11) ou celle de γραφαὶ τῶν δικῶν (Aristote, *Polit.*, VIII, 8, 1321 b, 36 ; cf. IV, 12, 1331 b, 7) qui comprend les actions privées aussi bien que publiques (cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 233, n. ; Newmann, *The Polit. of Arist.*, IV, p. 155) ; on notera d'ailleurs la rareté relative du terme γραφή dans les *Lois* de Platon (*Platon*, *Lois*, *livre IX*, *traduct. et comment.*, ad 853 A).

En somme, on peut dire que les Grecs ont plutôt le sentiment de la distinction qu'ils ne la traduisent nettement dans leur vocabulaire juridique : et c'est ce qu'on s'explique assez quand on voit le rôle essentiel qu'a joué, dans la formation de l'idée générale du délit, le jugement des délits privés. Aussi bien la valeur forte du terme γραφή apparaît-elle parfois essentiellement sentimentale, dans des emplois comme celui de γράφειν suivi de l'accusatif : ce qu'il souligne alors (Esch., III, 85), c'est la certitude d'avoir la société pour soi, de parler et d' « inscrire » au nom de la société. Que vienne à s'accuser, dans la notion du délit privé, le sentiment d'une sympathie agissante du groupe tout entier, et le mot γραφή, tout naturellement, sera suggéré aux consciences : par exemple dans l'action pour les crimes de sang (la δίκη φόνου ne résiste que parce que le souvenir des origines y demeure plus impérieux),

ou encore dans ces γραφαὶ ἴδιαι dont l'expression ne figure pas seulement dans un texte de loi sujet à caution (Dém., XXI, 47), mais se trouve attestée par le texte même de Démosthène, *ib.*, 25-32 (cf. Brewer, *die Unterscheidung der Klagen nach attischem Recht*, Wien, 1901, p. 6). Est-ce à dire, comme le veut ce dernier auteur, que les γραφαὶ ἴδιαι constitueraient une catégorie distincte et intermédiaire dans la théorie du droit? De théorie, il n'y en a point : mais la notion même du délit privé, étant donné le sentiment collectif qui l'inspire et l'entretient, doit d'elle-même, d'un mouvement continu et par des nuances indiscernables, se fondre peu à peu dans celle du délit public. C'est en ce sens que nous pouvons traiter de l'ὕβρις comme d'un délit public (2e partie, chap. I) bien qu'elle retienne encore des traits essentiels du délit privé (2e partie, n. 35).

D'un terme spécial pour les « accusations publiques », la vraie raison d'être est plutôt historique que logique. Nous avons vu que la généralisation du concept de délit s'expliquait notamment par l'assurance que prête à la moralité domestique le *jugement* des délits intrafamiliaux. Cette sécurité nouvelle des croyances familiales, l'institution commençante des γραφαί la rend sensible : il est vraisemblable que les premières « accusations publiques » furent des γραφαὶ κακώσεως; c'est du moins la conclusion qui a été judicieusement tirée de quelques expressions caractéristiques de Plut., *Solon*, XVIII, 15, comme ἐπαρκεῖν τῇ τῶν πολλῶν ἀσθενείᾳ et ὑπὲρ τοῦ κακῶς πεπονθότος, et aussi du caractère général de la législation solonienne (Glotz, *Solidarité*, p. 370 sq.). Nous verrions une confirmation de l'hypothèse dans la façon dont Aristote, plus sobre et plus objectif que Plutarque, présente la réforme de Solon (Ἀθ. Πολ., IX, 1) : il s'agit de délits contre les particuliers; or il ne peut s'agir des délits ordinaires, qui ne donnent lieu qu'à des actions privées (δίκη αἰκίας, δίκη βιαίων, δίκη κακηγορίας, δίκη βλάβης, etc.); il ne peut s'agir non plus du meurtre, domaine réservé où vaut également la seule δίκη; ni de l'ὕβρις, car la γραφὴ ὕβρεως paraît postérieure à Solon (les orateurs, qui lui attribuent si libéralement toutes sortes de lois, ne la mettent jamais sous son nom). Restent les délits de κάκωσις pour lesquels la faiblesse physique ou l'incapacité juridique de la vic-

time nécessitaient l'intervention d'un tiers. Que si Aristote voit dans l'institution de ces γραφαί une institution démocratique, le fait ne laisse pas de s'éclairer du rapprochement avec Plutarque, *l. c.*, τῇ τῶν πολλῶν ἀσθενείᾳ : les grandes familles auraient encore été assez fortes, sans doute, pour faire leur police elles-mêmes (noter que Dracon semble avoir laissé subsister la juridiction familiale pour les meurtres commis sur un parent : Glotz, *o. l.*, p. 322). Dès lors l'expression même du nouveau principe, chez Aristote, peut retenir notre attention, d'autant que le philosophe doit recourir, ici encore, non pas à la tradition orale, mais à une source écrite plus ancienne — ce que paraît indiquer la correspondance entre Aristote, Ἀθ. Πολ., IX, 1 et Plutarque, *Solon*, XVIII, 3 et 5 : comme Plutarque a des précisions spéciales, sa source ne serait pas Aristote, elle serait commune aux deux ; et le principe ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων a d'autant plus de chance d'être ancien que τιμωρεῖν est une forme à peu près tombée en désuétude au temps d'Aristote (cf. p. 140) : ἀδικούμενοι y désigne ceux qui sont l'objet de sévices ou d'offenses de la part d'un parent (cf. p. 82). — Logiquement, si la logique régnait en ces matières, le meurtre d'un parent aurait dû provoquer la même procédure : la force des sentiments et le prestige des idées que suscitait l'homicide expliquent que la législation draconienne, qui les consacrait, ait été tenue pour définitive, et que Solon se soit interdit d'y toucher (Plut., *Solon*, XVII, 1 ; cf. Arist., Ἀθ. Πολ., VII, 1). — Le privilège accordé par les premières γραφαί à la moralité familiale a son équivalent à l'époque classique, où le mot εἰσαγγελία désigne, en dehors des accusations pour délits publics extraordinaires, l'action κακώσεως (*Dict. des Antiq.*, art. Kakôseôs Graphê, p. 795).

APPENDICE III

LA DÉSIGNATION DU JUGEMENT : δικάζειν et κρίνειν

Plus nettement encore que le substantif δίκη, le verbe δικάζειν nous reporte à des conceptions toutes primitives de la justice ; on voit même s'y prolonger la mentalité propre au régime de la θέμις où, par la procédure fondamentale de l'ordalie (Glotz, *L'ordalie dans la Grèce ancienne*), la notion de droit s'intègre à toute une représentation religieuse du monde. Dans le γένος, droit et religion sont confondus ; le mode de preuve ne se distingue pas de la sentence ; et quand se constitue une juridiction arbitrale, « le mot δικάζειν désigne tout ensemble le jugement final (*Il.*, XVIII, 506) et le fait de proposer un mode de preuve, même au cas où la proposition est faite par une des parties (*Il.*, XXIII, 579) » (*Id.*, *o. l.*, p. 5). — On peut même ajouter que δικάζειν, survivance curieuse, a encore pour sujets les deux parties dans [Dém.], XLVIII, 8. — On ne s'étonnera pas, dès lors, que la notion de l'ordalie aboutisse parfois, en δικάζειν, à l'idée spécifique du jugement des Dieux dans *Il.*, VIII, 431 et aussi dans *Od.*, XI, 547 (Bréhier, *De Græcorum judiciorum origine*, p. 54), vers que la plupart des éditeurs modernes ont écarté à la suite d'Aristarque, mais simplement parce qu'il contredit la théorie propre d'Homère (Nägelsbach-Autenrieth, *Homer. Theol.*, p. 8, note), et sans nier l'antiquité de la tradition qui s'y trouve rapportée ; de même, dans une inscription d'Alaea relative à une affaire de sacrilège « jugée » en collaboration par « la déesse et les juges » (Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, p. 525, l. 18). A un certain degré de « laïcisation », le fait de δικάζειν consiste à tout le moins dans le respect strict des précédents (cf. chap. prél., p. 7) ou à faire dépendre le jugement de réalités objectives qui le déterminent a *priori*, comme la présence ou le nombre des témoins.

C'est cette conception qui a dû s'éliminer ; d'où la création d'un nouveau terme : la distinction entre κρίνειν et δικάζειν est particulièrement marquée dans la loi de Gortyne (*I. J. G.* I, pp. 354, 356, 360, 362, 370, 374, 376, 382, 384, 390; δικάζειν : col. I, l. 5 ; 20; 27-8 ; III, l. 6 ; V, l. 31 ; VII, l. 45-6 ; IX, l. 38 ; 50 ; XI, l. 47-8 ; κρίνειν : col. I, l. 11 ; 13 ; 23 ; 38 ; II, l. 56 ; V, l. 43-4 ; VI, l. 53-4 ; IX, l. 21) ; la dualité des termes se retrouve dans un autre texte crétois (*I. J. G.*, II, p. 325, l. 4-5). S'il y a des témoins, le juge δικαδδει : *I. J. G.*, I, p. 435, où δικάζειν, à vrai dire, a déjà un autre emploi : le juge *ordonne*, conformément à la loi ; ceci résulte du sens impératif qu'a pris la δίκη. S'il n'y a pas de témoins, soit par accident, soit parce que la loi n'en admet point, le juge κρινει sur la foi du serment. Zitelmann a très bien observé (*das Recht von Gortyn*, in *Rhein. Mus.*, Ergänzungsh., XL, p. 70) que ce n'est pas la matérialité même des cas — ni, par suite, des considérations tout utilitaires, quoi que paraissent dire les éditeurs des *Inscriptions Juridiques*, I, p. 436 — qui détermine la distinction : mais ce qui n'a pas été relevé, c'est que la κρίσις a lieu spécialement en fait de rapports *intrafamiliaux* (col. II, 56 ; V, l. 43-4 ; IX, l. 21 pour un cas matériellement analogue, note Zitelmann, *l. c.*, à celui de col. I, l. 20 ; cf. dans une inscription de Mycènes du ve siècle, Ἐφ. Ἀρχ., 1892, p. 68, κριτερας pour les affaires de κάκωσις γονέων). Ici la preuve testimoniale est implicitement exclue, ce qui se justifie fort bien : en principe, le témoignage, qui a ses antécédents dans la pratique de la cojuration, est de droit *interfamilial*. Tel est un des biais par où s'insinue la κρίσις ; cela suppose que le groupe intervient dans les affaires de la famille, cela implique, en d'autres termes, la désagrégation du γένος. Obligé de juger « sans témoins » des questions relatives aux rapports entre époux, aux biens d'une épiclère, etc., le juge introduit ainsi et fonde dans les consciences la notion d'une justice appréciative, proprement humaine tout ensemble et impersonnelle.

Aussi bien, κρίνειν n'a peut-être pas exprimé de prime abord une notion nouvelle, à en juger par *Od.*, XII, 440 et par l'inscription précitée d'Alaea où κακρινη a pour sujet l'oracle ; le

mot est du reste spécialisé dans la langue religieuse, et visiblement depuis une date très ancienne (pour l'interprétation des songes : *Il.*, V, 150; Esch., *Prom.*, 485 ; *Perses*, 226 ; *Choéph.*, 542 ; Eurip., *Héc.*, 89; Hérod., I, 120; cf. Stengel, *Griech. Kultusalt.*, p. 52 ; pour l'interprétation du vol des oiseaux : Hés., *Tr. et J.*, 801 ; pour le choix des victimes : Michel, n° 679, l. 20-21 ; Prott-Ziehen, *Leges Sacræ*, I, n° 4, l. 13 ; dans le grand calendrier liturgique de Cos, Paton-Hicks, n° 37, l. 12, 16, etc. ; n°38, l. 6-11, etc.). Il est possible aussi que ses premiers emplois spéciaux en matière judiciaire aient eu un sens défavorable (*Il.*, XVI, 387 ; Hés., *Tr. et J.*, 221). Mais, moins engagé que δικάζειν dans la représentation ancienne du jugement, sans doute aussi parce que son étymologie le prédisposait à exprimer l'idée d'un *discernere*, il a pu s'opposer au terme le plus ancien : la « distinction » qu'il évoque était impérieusement requise en matière d'homicide, pour décider si un meurtre était permis ou non (Esch., *Eum.*, 468; 613 ; cf. 734 et Eurip., *Or.*, 757), c'est-à-dire dans le domaine où se sont exprimées de préférence, comme à un premier plan de la conscience commune, les conceptions nouvelles de la responsabilité (voir 3e partie, ch. II).

Une fois constituée la notion, on la voit se définir en fonction de la mentalité juridique de la cité : elle est rapportée à la conscience du juge (τῇ σῇ φρενί, Esch., *Eum.*, 612-3 ; αὐτογνώμονας κρίνειν, Arist., *Pol.*, II, 6, 1270 b 29 sq.), au vote du tribunal (ψῆφος : Esch., *Eum.*, 741 ; Eurip., *Or.*, 756-7) ; en vertu de la conception grecque du ministère public ouvert à tous, le mot prend volontiers pour sujet l'accusateur, que désigne le participe ὁ κρίνων — ὁ κρινόμενος, au passif, signifiant l' « accusé », nuance que ne rend jamais bien le *moyen* ὁ δικαζόμενος (Dém., XVIII, 213-4 ; XIX, 233 ; XXIII, 28 ; Lyc., *C. Léocr.*, 1, 3, etc.). D'une façon générale, il exprime l'idée du pouvoir souverain de la justice sociale (il a dû s'opposer notamment à celle de la conciliation : cf. *B. C. H.*, VI, p. 238, n° 73, l. 7), et comme tel se construit volontiers avec l'accusatif de la personne jugée, qui devient le sujet du passif : Esch., *Eum.*, 741 ; Ant., V, 48 ; Andoc., I, 44 ; Thucyd., VI, 29, 1 ; Lys., XIII, 68 ; Dém., XIII, 5 ; XV, 22 ; XIX, 214 ; 232 ; 233 ; XLIV, 1 ; Lyc., *C. Léocr.*, 113 ; Platon, *Lois*, XI, 919 E ; Arist., Ἀθ.

Πολ., VIII, 4 ; XLV, 2 ; Michel, n° 471, III, l. 42 ; n° 33, l. 14 ; *B. C. H.*, V, p. 454, l. 17, etc. Cette syntaxe est infiniment plus rare pour δικάζειν ; en dehors des emplois plutôt littéraires cités 1re partie, n. 187, nous en relevons un dans le décret de Patrokleidès ap. Andoc., I, 78. Hors d'Athènes, κρίνειν est fréquent et technique pour rendre l'idée de la sentence, dans les jugements assez nombreux que nous ont conservés les inscriptions. A Athènes même, il est plutôt moins employé ; d'ailleurs, il va de soi que la notion nouvelle qu'il exprimait a tout naturellement pénétré le verbe δικάζειν lui-même (ὀμνύναι δικάζειν μέλλοντα, Platon, *Lois*, XII, 948 E, pour rendre la même idée que ὀμνύντα κρίνειν dans la loi de Gortyne : cf. Gilbert, *Beiträge*, p. 471, n. 3). Mais, chose instructive, c'est après une certaine éclipse de celui-ci ; plus exactement, la conception nouvelle du jugement a confiné quelque temps δικάζειν dans un emploi particulier : la loi de Dracon rend par ce mot, appliqué aux βασιλεῖς, l'idée de présider le tribunal, de connaître d'une affaire en qualité d' « hégémon » — l'idée de la sentence et du jugement proprement dit étant exprimée par διαγιγνώσκειν, rapporté aux éphètes (l. 11-12 ; 35) ; plus tard, le mot δικάζειν, employé en matière d'homicide, reprend le sens de « juger », non seulement dans le décret de Patrokleidès précité, dans Dém., XXIII, 78, dans Aristote, Ἀθ. Πολ., LVII, 3, etc., mais dans une nouvelle rédaction de la loi de Dracon, ap. Dém., XXIII, 22 (cf. Gilbert, *Beiträge*, p. 486).

APPENDICE IV

L'IDÉE DE *COERCITIO* DANS LES PLUS ANCIENNES DÉSIGNATIONS DE LA PÉNALITÉ

Il n'y a pas, à vrai dire, solution de continuité entre l'idée de coercition d'un chef et celle de coercition collective : la première exprime au fond une espèce de mandat de la société

dont la notion transparaît parfois à l'époque la plus ancienne. Et c'est pourquoi les termes de ζημιοῦν et de κολάζειν peuvent être transportés à l'action disciplinaire ou répressive d'un Conseil, d'un magistrat, d'un prêtre, tandis qu'inversement εὐθύνειν, qui primitivement se rapporte à la *coercitio* au sens strict, a fourni le dérivé ὑπεύθυνος, caractéristique de la souveraineté pénale du δῆμος. Il n'en est pas moins intéressant de se demander lequel des deux emplois est fondamental : pour θωή, θωᾶν, qui à l'origine concernait la répression collective (chap. prélim., p. 4), c'est, au ve siècle, le pouvoir disciplinaire d'un Conseil qu'il évoque ; or il n'en subsiste plus que des traces, et finalement il disparaît ; pour les termes vivants de l'époque classique, ζημιοῦν, κολάζειν, c'est la coercition collective qu'ils expriment d'abord, et au premier plan. Cette déchéance, ou du moins cette subordination manifeste de la *coercitio* des magistrats, est solidaire de l'histoire sociale d'Athènes. Les noms des quatre anciennes tribus nous laissent entrevoir, pour un passé lointain, une division de la société en castes (G. Gilbert, *Handbuch*, I², p. 114) ; en tout cas, l'organisation de l'Attique, à l'aube de l'histoire, manifeste une hiérarchie entre les trois ordres et le privilège politico-judiciaire des Eupatrides, concrétisé dans l'institution de l'Aréopage et dérivé, comme celui des patriciens, d'une primauté religieuse (Plutarque, *Thésée*, 25). Ce que nous appelons démocratie, en Grèce, représente au fond un état social autant et plus qu'un régime politique : quand elle s'installe définitivement — avec Clisthènes — elle abat définitivement le privilège des γένη de l'aristocratie en fondant toutes les familles, nobles et non nobles, dans les organismes nouveaux (Francotte, *La Polis grecque*, Paderborn, 1907, 1re partie). Du même coup, le pouvoir de punir cesse d'appartenir à un élément du corps social représenté par le Conseil ou les magistrats qui en émanent : il devient la chose de tous. A un état plus ou moins différencié succède un état relativement indifférencié.

1. Θωή.

Des deux exemples homériques, *Il.*, XIII, 669 et *Od.*, II, 192, le second — le plus récent — suggère une justice plus orga-

nisée, tant soit peu, que le premier : dans celui-ci, il est question d'une peine infligée par « les Argiens » ; dans l'autre, c'est un conseil de chefs de famille qui prononcerait. — Dans la suite de son évolution, à Athènes tout au moins, le terme s'est appliqué à la *coercitio* proprement dite : nous le trouvons employé, à propos de la Boulè, dans le texte d'une loi qui a pour but de restreindre les pouvoirs de ce Conseil, et qui est de la fin du ve siècle : *I. G.*, I, 57 b, 4 : [ἄνευ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων πληθύο]ντος μὴ εἶναι θωὰν ἐπιβαλεῖν [Ἀθη]ναίων μηδὲ [ένί]. Cette survivance isolée s'explique d'elle-même : le droit de punir ayant été, par l'effet d'une évolution prolongée, transféré ou retransféré à la collectivité tout entière, la désignation de la pénalité qui évoquait la notion antérieure et dépassée de *coercitio* a dû disparaître. On trouve encore le verbe θωᾶν dans un texte athénien du IIIe siècle, où il a pour sujet « le prêtre, de concert avec le démarque », et où d'ailleurs l'amende prévue est fixe : Michel, n° 686 = Prott-Ziehen, II, n° 34, l. 14 : le verbe n'apparaît que dans les inscriptions (cf. O. Riemann, *Rev. de Philol.*, IX, p. 64). Θωή désigne donc proprement une amende disciplinaire, différente en soi de la ζημία qui, elle, est sortie d'une réparation toute religieuse ; hors d'Athènes, l'idée pure et simple d'amende explique la subsistance, d'ailleurs assez rare, des mots de cette famille : Michel, n° 3, A, l. 9 ; *I. J. G.*, n° XXVIII (règlement de la phratrie des Labyades), D, 19 ; 24 ; *Inscr. Peloponn.*, I, 555. En revanche, il ne faut pas douter qu'à une époque primitive il n'ait été très vivant — et donc, il ne faut pas hésiter à voir dans sa disparition même un très intéressant indice — puisque le dérivé ἀθῷος est encore fréquemment employé en pleine époque classique.

2. Ἐπιτιθέναι.

Ἐπιτιθέναι, qui d'après l'étymologie couramment adoptée pour θωή (Boisacq, *Dict. étym.*, *s. v.* θωή) serait un mot de même racine, a dû traduire à l'origine une idée analogue : il en subsiste des traces non seulement dans l'expression hésiodique Ζεὺς ἐπέθηκεν ἀμοιβήν (*Tr. et J.*, 334), mais dans les exemples de l'époque classique où ἐπιτιθέναι suivi de δίκην, ζημίαν,

etc., est rapporté avec une préférence visible à l'action plus ou moins arbitraire d'un seul individu (Eurip., *Or.*, 575-6; Hérod., I, 120; IV, 43; Platon, *Apol.*, 28 D; *Lois*, VIII, 838 C; IX, 873 C). Il a évolué : il est notamment appliqué à l'institution législative d'une peine (Thucyd., II, 24; VIII, 67). Mais dans le premier de ces deux exemples, il a pour sujet « les Athéniens », en corps : de même, c'est encore la collectivité des citoyens qui « inflige une peine » dans Andoc., I, 24. L'acquisition totale et la confusion, dans les mains du peuple, du pouvoir de législation et du pouvoir d'exécution, explique ces deux emplois et leur coexistence ; on notera d'ailleurs dans le second l'idée de ce que nous appelons la coercition collective : l' « application » de la peine procède immédiatement du sentiment de vengeance (ἐμοὶ ἂν ὠργίζεσθε καὶ ἠξιοῦτε δίκην τὴν μεγίστην ἐπιτιθέναι). Le cas de ἐπιτιθέναι semble s'éclairer du rapprochement avec un terme tout voisin, ἐπιβάλλειν (ἐπιβολή) : celui-ci s'applique au pouvoir des magistrats ou de la Boulè de prononcer des amendes (ἐπιβολὴν ἐπιβάλλειν : Michel, n° 144, l. 14, etc.), lequel a été restreint, à l'époque classique, dans des limites assez étroites. La déchéance relative de cette institution explique sans doute que ἐπιβολή, dans des cas où l'emploi en eût été technique, soit remplacé par ζημία (cf. p. 101). Du reste, le sens étymologique de ἐπιβάλλειν, très général et tout à fait analogue à celui de ἐπιτιθέναι, semble indiquer, pour les origines, un pouvoir de coercition plus étendu (dans Hérod., VII, 3, le verbe a pour régime φυγήν) : il s'est trouvé limité et, pour une large part, aboli, par l'institution générale de l'ἔφεσις, de l'appel au peuple, dont il est si souvent question dans la *Constitution des Athéniens* d'Aristote (IX, 1, le mot est employé dans un sens général, pour exprimer l'idée du pouvoir judiciaire du « peuple »; XLV, 2-4, il est question des pouvoirs de la Boulè, que l'ἔφεσις a plus ou moins annihilés; cf. LIII, 6 et LV, 2). L'ἔφεσις a joué le même rôle chez les Athéniens que la *provocatio ad populum* chez les Romains. — Nous avons vu comment le mot ζημιοῦν, qui en principe concerne la coercition collective, laisse aussi transparaître, quelquefois, la substitution de celle-ci à la coercition individuelle des magistrats ou des prêtres.

3. Εὔθυνα.

Il n'est pas douteux que ὑπευθύνος, qui à l'époque classique exprime la responsabilité vis-à-vis du peuple tout entier — il évoque directement l'idée de ces εὔθυναι ou redditions de comptes auxquelles tous magistrats sont soumis après l'exercice de leur charge (Aristote, Ἀθ. Πολ., LIV, 2) — comportait d'abord une idée toute différente : l'idée de la discipline imposée par un chef ; la notion de *coercitio* participe à la fois de celle de commandement exercé et de celle de justice rendue : celle-ci s'exprime notamment dans l'εὐθυδικία dont le roi est garant dans *Od.*, IX, 109 (cf. εὐθύδικον, Bacchyl., V, 6 = ὀρθόδικον, Pind., *P.*, XI, 9 ; et εὐθυνε λαοῖς δίκας, Pind., *P.*, IV, 153, en parlant d'un roi). Le verbe εὐθύνειν signifie proprement *regere*, et il est appliqué aux rois ou aux chefs : Esch., *Perses*, 773 ; 860 ; Soph., *Œ. R.*, 102 ; *Ant.*, 1164 ; Eurip., *Héc.*, 9, etc. ; d'où σκῆπτρον εὐθυντήριον (Esch., *Perses*, 764) et εὐθυντήρ pour désigner le tyran qui « redressera » violemment l'ὕβρις (Théognis, 40) ; le commandement comprend le pouvoir de châtier, d'où εὔθυνος βαρύς (appliqué à Zeus, Esch., *Perses*, 828). Εὔθυνος, à Téos au ve siècle, est le nom d'une espèce de βασιλεύς (Τηΐων ε[ὐθ]ύνωι ἢ αἰ[συμ]νητήι : Michel, n° 1318, B, l. 3 ; quiconque complotera contre lui sera puni de mort, lui et les siens) ; plus tard, dans la même cité, le terme a dégénéré : εὔθυνοι, dans Michel, n° 498, l. 60 (IIIe s.), désigne les magistrats chargés du recouvrement des amendes — peut-être, justement, parce que l'amende avait été la peine le plus souvent infligée par voie de *coercitio*. Εὐθύνειν, pour signifier le pouvoir de châtier, est appliqué à l'Aéropage de la constitution solonienne (Aristote, Ἀθ. Πολ., VIII, 4, avec l'accusatif du nom des délinquants : καὶ τοὺς ἁμαρτάνοντας ἠὔθυνεν ; emploi qui paraît archaïque, et qu'Aristote a tout l'air d'avoir emprunté tel quel à ses sources) : la remarque qui suit, dans la *Constitution des Athéniens*, ne laisse aucun doute sur le sens de la notion : καὶ τὰς ἐκτίσεις ἀνέφερεν εἰς τὴν πόλιν, οὐκ ἐπιγραφούσα τὴν πρόφασιν [τοῦ ἐκ]τ[ίν]εσθαι.

C'est évidemment à cette valeur primitive, et non pas à l'institution des εὔθυναι, qu'il faut rapporter la multiplicité d'emplois de l'adjectif ὑπεύθυνος (Esch., *Choéph.*, 715 ; *B. C. H.*, XV,

p. 607 ; fréquemment dans les inscriptions funéraires d'Asie-Mineure, avec le complément au datif, indiquant la peine ou les lois : *C. I. G.*, nos 2826, 18 ; 4300 ; *B. C. H.*, V, p. 345). La spécialisation du sens, en attique au moins (ὑπεύθυνος = responsable, en parlant des magistrats), le fait que le mot, dès le milieu du ve siècle, souligne par lui-même un sentiment « démocratique » (Esch., *Prom.*, 324 ; *Perses*, 213 ; Hérod., III, 80 ; Thucyd., III, 43, 4, avec une sorte d'humilité et aussi une certaine résistance morale) nous font penser à un des aspects du mot ἀδικεῖν (voir 1re partie, n. 29).

Resterait, pour avérer l'idée de *coercitio* dans les premiers emplois du mot, à considérer l'étymologie (εὐθύς, droit). Comme il arrive assez généralement aux termes juridiques et moraux, la « métaphore » que celui-là contient à l'origine sort de la vie sociale elle-même et dessine dans les consciences l'image des gestes consacrés et périodiques; εὐθύνω évoque les activités obligatoires du roi : on y retrouve son rôle conciliateur et disciplinaire, que symbolise et que pénètre d'efficace l'emploi du bâton sacré, du σκῆπτρον (voir Hirzel, *Themis,* pp. 71 et s.; cf. K. von Amira, *der Stab in der german. Rechtssymbolik*, in *Abhandl. d. kön. Ak. d. Wiss.*, *Philos.-philol. u. hist. Kl.*, XXV, I; on notera les emplois déjà cités, Pind., *P.*, IV, 53, Esch., *Perses*, 764); — son rôle militaire (l'idée de « ranger en ligne » et diriger, spécialement une armée, se perpétue dans des exemples comme Esch., *Perses*, 773; Eur., *Héc.*, 9 ; cf. Esch., *Prom.*, 287); — enfin il apparaît que dans ces cités grecques où, de bonne heure, les choses maritimes furent la grande affaire et où le roi présidait à une organisation navale régulière et comme mathématique (Glotz, *Et. soc. et jur.*, pp. 229 et s.), la métaphore tirée du « gouvernement » des vaisseaux (οἴακος εὐθυντῆρος, Esch., *Suppl.*, 717; cf. Pind., *P.*, X, 72; Platon, *Lois*, XII, 942 B) devait naturellement s'évoquer et traduisait autre chose qu'un pur jeu de l'imagination. La même métaphore appliquée au « gouvernement » du monde (Esch., *Prom.*, 150; Héraclite, κυβερνᾶν et οἰακίζειν; cf. Hirzel, *Themis*, p. 393, n. 3) est dérivée du langage politique (*Id.*, *ib.*).

APPENDICE V

Ἴσος et ὁμοῖος.

A définir le rapport entre ἴσος et ὁμοῖος, Hirzel, *Themis*, pp. 251 et s., 421 et s., a consacré quelques pages déjà suggestives : mais il y manque, qui les éclaire, une notion plus précise des réalités sociales. D'abord, on peut dire que l'ὁμοιότης est antérieure à l'ἰσότης (là-dessus, Hirzel, p. 423); c'est ainsi qu'Homère emploie ὁμοῖος pour rendre l'idée d'égalité (*Il.*, I, 278; XV, 186; XVI, 53; encore dans Hérodote, III, 142). Hirzel ajoutera que la pensée, en s'élevant à la notion d'ἰσότης, passe du domaine de la « qualité » à celui de la « quantité »; elle devient, de concrète, abstraite : mais il faut voir dans quelles conditions. Il n'est pas douteux que l'idée de l'ὁμοιότης ne doive se situer dans le groupe social primitif, qui est un groupe familial; de là vient qu'elle est spontanément associée à celle de la τιμή (*Il.*, I, 278; XV, 286), chose familiale en son principe (2e partie, chap. IV); et dans les formules proverbiales où reste déposée, souvent, la pensée des vieux âges, ce n'est pas seulement le terme ἰσότης qui est mis en relation avec le terme φιλότης, lequel évoque l'idée ancienne de la parenté (Eurip., *Phén.*, 536; Platon, *Lois*, 757 A; Aristote, *Eth. Nic.*, IX, 8, 1168 b 8; *Parœm. gr.*, II, p. 35; cf. Plut., *Solon*, 14), ce n'est pas seulement l'identité ἰσότης-φιλότης qui traduit les rapports des membres du groupe familial, soit entre eux, soit avec l'étranger occasionnellement agrégé au γένος (cf. Glotz, *Solidarité*, pp. 142 et s.) : cette ἰσότης, c'est en réalité l'ὁμοιότης dont l'expression apparaît dans Aristote, *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1159 b 2, et dont l'idée est essentielle à la plus ancienne notion de l'égalité. D'où l'association ἴσος καὶ ὁμοῖος dont les exemples sont innombrables (de l'association des deux noms abstraits, nécessairement plus rare, Hirzel trouve encore à citer les suivants : Isocr., VII, 61; Platon, *Lois*, V, 741 A; Aristote, *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1159 b 2;

Polit., III, 6, 1279 a 9). — Un témoignage bien intéressant, celui d'une loi d'Egine que nous cite Isocrate, XIX, 13 : τοὺς ὁμοίους παῖδας εἰσποιεῖσθαι : l'antique adoption n'était licite qu'entre membres du même γένος (Glotz, *Solidarité*, p. 343; E. F. Bruck, *die Schenkung auf den Todesfall im griech. u. röm. Recht*, I, Breslau, 1909, p. 52); en supprimant cette restriction comme l'avait fait Solon à Athènes, le législateur d'Egine n'en atteste pas moins la survivance d'une pensée familiale : le lien de parenté est déjà virtuel entre les ὁμοῖοι, l'adoption le détermine.

Mais entre l'ὁμοιότης et la plus ancienne forme de société, quel rapport? Il est manifeste : quand on parle de la « solidarité par similitudes » comme de celle qui règne exclusivement dans les sociétés à base de clans, il n'y a pas là une pure notation scientifique, mais la traduction toute vive d'un fait et d'une croyance : les membres du γένος sont semblables et se croient semblables; même chair et même substance; ils participent d'un seul être, à la fois réel et idéal. Ainsi le sophiste Hippias dira (ap. Platon, *Prot.*, 337 D) — formule où retentit plus clair le même écho lointain que dans le proverbe ἰσότης-φιλότης : τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν; Platon (*Ménex.*, 239 A) dérivera l'ἰσονομία des Athéniens de leur ἰσογονία. La notion de la similitude, elle apparaît encore vivante dans Isocr., *l. c.*, πεπαιδευμένον δ'ὁμοῖως αὑτῷ καὶ τεθραμμένον, à rapprocher de Plut., *Inst. Lacon.*, 21 et surtout de Xénophon, *Rép. des Lac.*, X, 7 (cf. *Anab.*, IV, 6, 14) : pour être un vrai Spartiate, pour prendre rang parmi les ὁμοῖοι, il faut avoir subi l'éducation spartiate; mais cette « éducation », il n'est que de remonter à son sens premier si l'on veut *situer* la notion d'ὁμοιότης : cette éducation, c'est initiation (Jeanmaire, *La cryptie lacédémon.*, in *R. E. G.*, XXVI, p. 121 et suiv.).

Quand une autre forme de solidarité se dessine et que la famille commence d'être dépassée et absorbée, c'est l'idée abstraite de l'égalité qu'on voit poindre. Un moment décisif, à cet égard, c'est celui de l'établissement définitif de la « démocratie » à Athènes, lorsque Clisthènes institue des cadres nouveaux où les hommes ne sont plus rattachés les uns aux autres par la parenté, et dont les plus larges, les dix tribus nouvelles, imposent

l'idée d'une égalité tout arithmétique (Aristote, Ἀθ. Πολ., XXI, 3-4; cf. Hirzel, p. 252, n. 1). C'est pourquoi les Etats qui, moins avancés qu'Athènes, représentent une structure sociale plus primitive — Sparte au moins — ont conservé le terme d'ὁμοῖοι : le contraste entre l'ὁμοιότης de ceux-ci et l'ἰσότης des autres, c'est l'opposition entre deux sociétés. — Encore fallait-il marquer la signification objective de l' « égalité » nouvelle : l'observation est fondamentale s'il est vrai qu'elle permet de définir le lieu où se produit la pensée abstraite du droit, l'idée de la loi comme d'une règle impersonnelle (cf. Platon, *Prot.*, 337 D), et de l'*égalité* devant la loi — devant la loi pénale spécialement : car en principe, tout meurtre volontaire, par exemple, est désormais puni de mort; en principe, plus d'αἴδεσις pour le meurtrier, ni de ποινή.

APPENDICE VI

Δίκην διδόναι.

Le mot δίκη, disons-nous, se rapporte en principe à une justice privée, et suppose la pratique interfamiliale de l'arbitrage. Le cas est très net et le caractère bilatéral de la procédure est manifeste dans un exemple ancien comme *H. à Hermès*, 312 : δὸς δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζηνὶ Κρονίωνι, dit Hermès à Apollon après le vol des bestiaux. Il y a offre et acceptation du procès ; à remarquer que peu importe qui commence : de l'offenseur ou de l'offensé, ou de chacun des deux, on peut dire que tout ensemble il « donne » et « reçoit » ; après quoi, le procès s'engage (v. 324 sqq.). Ce qui se passe ici — ce qui se voile derrière une expression en apparence abstraite — c'est une *litis contestatio* à l'amiable, sans autre partie que les deux intéressés (et sans doute, à l'origine, leurs cojureurs) ; plus tard, la *litis contesta-*

tio a lieu devant le juge, mais elle conserve ce caractère originel — bilatéral — qui reste la marque de la διωμοσία (cf. Eurip., *Or.*, 872) dans les procès d'homicide (Glotz, art. JUSJURANDUM dans le *Dict. des Ant.*, p. 761-2 = *Etudes soc. et jur.*, p. 253, qui note les deux moments successifs) ; il se retrouve dans l'ἀνάκρισις, procédure préliminaire par-devant le juge qui a l'« hégémonie » du procès, — laquelle procédure n'est nullement une instruction au sens moderne du mot (cf. E. Leisi, *Der Zeuge im Att. R.*, pp. 18-84). — La valeur primitive de l'expression διδόναι δίκην (ou δίκας : le pluriel enveloppe l'idée d'une chose complexe et retient le souvenir d'une notion religieuse et concrète) se retrouve encore çà et là, chez Hésiode (*Tr. et J.*, 712), et au ve siècle, chez les tragiques (Esch., *Suppl.*, 703 ; Eurip., *Or.*, 872) et dans le langage officiel (traités internationaux cités par Thuc., V, 72, 2 ; 79, 1 ; VII, 18, 2) : un article de la loi de Dracon, qui touche au droit international privé, prévoit la prise d'otages exercée par la famille de la victime en cas de meurtre commis par un étranger, ἕως ἂν ἢ δίκας τοῦ φόνου ὑπόσχωσιν ἢ τοὺς ἀποκτείνοντας ἐκδῶσι (Dém., XXIII, 82). Ce qu'expriment tous ces exemples, c'est l'offre de jugement ou d'arbitrage : ceux de Thucydide sont expliqués par V, 79, 4 ; celui de la loi de Dracon, par l'institution bien connue des συμβολά (Harpocrat., *s. v.* συμβολά · τὰς συνθήκας, ἃς ἂν αἱ πόλεις ἀλλήλαις θέμεναι τάττωσι τοῖς πολίταις, ὥστε διδόναι καὶ λαμβάνειν τὰ δίκαια, c'est-à-dire — et peut-être est-ce la formule ancienne, plus intelligible — τὰς δίκας) ; on pensera aussi à l'ἔκκλητος πόλις (Et. M., *s. v.*).

Cette procédure primitive, comment l'entendre? Dans le même *Hymne à Hermès*, que nous venons de citer, Hermès et Apollon, une fois l'arbitrage accepté d'un commun accord, arrivent auprès de Zeus, et il est dit (v. 324) : κεῖθε γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέκειτο τάλαντα ; « les Dieux, comme de simples mortels, commencent par déposer deux talents d'or » (Bréhier, *Rev. hist.*, 1904, I, p. 29) — dans la métaphore δίκας ῥέπει τάλαντον, de Bacchyl., XVII, 25-6, il y a peut-être le souvenir de cette procédure — ; c'est en effet la seule signification que nous paraisse comporter le vers, comme l'ont admis Ridgeway et Bonner (*Class. Philol.*, VII, p. 19). M. Huvelin a suggéré (*Année Sociol.*, XI, p. 447) cette hypothèse qui va presque de

soi, mais qui, généralisée, présente un haut intérêt, que des expressions juridiques qui sembleraient *ab initio* toutes « figurées » ont dans le principe une signification bien concrète; δίκην διδόναι est certainement du nombre. Quelle signification celle-ci a-t-elle dû avoir? Vraisemblablement pas une seule à la fois. Une psychologie simpliste de l'imagination voudrait ne retenir dans toute figure qu'*une* image; mais dans les façons de parler qui traduisent le plus directement la vie même et les sentiments de la société, il y a des souvenirs multiples d'actions et de gestes consacrés ou périodiques (cf. Appendice IV, pour εὐθύνω) : et c'est bien pourquoi, souvent, elles apparaissent d'emblée de pures métaphores, les souvenirs se fondant en une image composite. Pour δίκη, le phénomène est particulièrement probable : car la conception générale en est, par essence, indéfinie; il n'y a pas solution de continuité, dans l'histoire du mot, entre les valeurs « mystiques » d'ordre du monde, de tradition tout ensemble sociale et religieuse, et l'idée d'une justice administrée conformément aux précédents par des individus revêtus d'un prestige religieux (cf. [Hés.], *Théog.*, 78 et s.). C'est à tout cela que s'applique le mot δίκη ou δίκαι (chap. prél., p. 7 et 16 et Appendice III) — à tout cela, et du même coup à toutes les formes et à tous les moments de la justice arbitrale ou de la composition réglée par la vénérable coutume. Δίκην διδόναι peut donc supposer, tour à tour, le dépôt d'une somme ou plutôt d'un lingot qui servira soit de caution, soit de salaire pour les juges (comme dans la scène judiciaire du *Bouclier d'Achille*, *Il.*, XVII, 507-8); — la remise volontaire et avant procès d'une satisfaction, en particulier sans doute l'abandon noxal qui est justement signalé dans la loi de Dracon; — la formation du contrat primitif qu'est le règlement d'arbitrage et qui, accompagné d'ailleurs par le double serment des parties (Glotz, *Et. soc. et jur.*, pp. 148-9), ne peut être qu'un contrat formel, assujetti à des rites.

A ce dernier point de vue, l'expression permet un rapprochement avec θεσμός et les mots de la même famille, c'est-à-dire de la famille de τίθημι (on pourrait montrer que θεσμός, lui aussi, associe les souvenirs de diverses activités rituelles) : ils expriment à la fois l'idée de « déposer » et celle de « passer un contrat »; pour la seconde, noter tout d'abord l'expression

τεθμοῖσιν Αἰγιμιοῦ (Pind., *P.*, I, 64; voir Böckh dans son édition, II, 2, p. 235) et le sens que peut prendre le composé τεθμοφύλακες (Dareste, *Nouv. Et.*, p. 106); pour le sens religieux de la première, cf. J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 143-4. Quant aux emplois consacrés ou notables du verbe τιθέναι, nous nous contentons ici de relever quelques textes qui ne peuvent pas ne pas nous intéresser, étant donné surtout le rapprochement entre les deux racines *dā* (dans δίδωμι, *dare*) et *dhā* (dans τίθημι; cf. Bréal, *Dict. étym.*, p. 69) : τιθέναι en parlant de l'animal du sacrifice (*F. Tr. Gr.*, N., 857, qui a son pendant remarquable dans *H. hom. à Pan*, 40; cf. *Il.*, XIX, 249-251); ἱκετηρίαν τιθέναι (Andoc., I, 110 sqq.; Dém., XVIII, 107; Esch., I, 12, cf. 50; II, 15, etc.); τιθέναι équivaut parfois, lui tout seul, à « consacrer » (Esch., *Perses*, 229 : sacrifice; Eurip., *El.*, 7; Hérod., I, 144; dédicace citée par Thuc., VI, 54, 7, etc.) (1). La formation du contrat étant une solennité religieuse et le mot τιθέναι évoquant la pensée du rite, on entrevoit seulement, mais on entrevoit la raison d'être d'une expression comme τιθέναι ἐγγύην = *promittere* dans Esch., *Eum.*, 898; et puisque celle de διδόναι καὶ δέχεσθαι δίκην exprime un des plus anciens contrats, les deux sont le pendant l'une de l'autre. Dans le même ordre d'idées, il y a lieu de retenir la formule τιθέναι ἀγῶνα (qui ne s'applique pas seulement aux concours des fêtes religieuses (voir Hirzel, *Themis*, p. 335, n. 2; cf. Pind., *O.*, V, 59; II, 69; Stengel, *Griech. Kultusalt.*, p. 174), mais aux « luttes » judiciaires ([Lys.]), XV, 2; cf. Meier-Schömann-Lipsius, p. 46). Peut-être y a-t-il lieu de relever aussi que la prière des suppliantes qui ont « déposé le rameau » s'adresse aux θεοὶ ἀγώνιοι dans Esch., *Suppl.*, 242.

(1) Par une dérivation naturelle, et qui fait songer à l'un des emplois probables de l'expression δίκην διδόναι, on a τιθέναι au sens de « déposer un enjeu » (Théocr., IV, 21).

APPENDICE VII

I. G., I, n° 61, l. 11-12

Le terme αἰτία se retrouve dans la loi de Dracon si l'on adopte la restitution de U. Köhler (*C. I. A.*, I, n° 61) pour les l. 11-12. A vrai dire, nous ne sommes pas disposé à l'adopter : l'antiquité du terme αἰτία et sa valeur fondamentale restent hors de cause, mais comme la lecture de cette partie de l'inscription intéresse plusieurs des questions que nous avons soulevées (voir p. 370 et 375), il est nécessaire de justifier ici notre opinion. Köhler, suivi par les autres éditeurs, restitue : δ]ικάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἰτ[ι]ῶ[ν] φό[νο] ἢ [ἐάν τις αἰτιᾶται hὸς βου]λεύσαντα... Nous préférons l'hypothèse de Bergk (*Rhein. Mus.*, XXXVIII, p. 532) que nous corrigerions toutefois légèrement pour conserver l'ε de la l. 11 : au lieu de lire, comme lui, δικάζειν δὲ τοὺς βασιλέας αἰτίωι φόνου ἀκουσίου καὶ φόνον τινι βουλεύσαντ(ι), nous proposerions : δ]ικάζεν τὸς βασιλέας αἰτ[ί]ο[ι] φό[νο] ἢ [ἀέκοντι ἢ φόνον τινὶ βου]λεύσαντ(ι)... De ce que αἴτιος φόνου a un sens spécial dans l'article 6 de la loi (*I. J. G.*, II, p. 5), il ne s'ensuit nullement qu'il ne puisse être restitué ici avec son sens général, dont nous avons vu la raison d'être : l'αἴτιος φόνου, c'est l'individu sur lequel la famille poursuit la vengeance du sang. Contre la lecture de Köhler, nous ferons observer : 1° que l'action de βούλευσις étant, en raison de la généralité d'emploi du mot φόνος, une αἰτία φόνου, on ne comprend guère qu'elle soit mise à part des αἰτίαι φόνου, et aussi gauchement ; 2° qu'on s'oblige à voir ici la première mention d'une action spéciale βουλεύσεως (cf. Gilbert, cité p. 357) qui serait jugée par les éphètes, en même temps que le meurtre involontaire ; mais cela, c'est l'état juridique que nous fait connaître Aristote (Ἀθ. Πολ., LVII, 3) et qui, à l'époque d'Aristote, était de fraîche date, comme nous l'avons rappelé : jusqu'au milieu du IVe siècle, la βούλευσις, pour autant qu'elle soit reconnue, relève de l'Aréopage, avec

les meurtres prémédités (Dém., LIV, 25). Nous comprendrons donc αἴτιος φόνου dans le sens général — et subjectif — que avons dit, βουλεύειν dans le sens de la préméditation (cf. p. 358), et nous verrons, dans δικάζειν et la suite, la définition même de l'état de cause dans une action de φόνος ἀκούσιος : ἢ... ἢ... étant naturellement disjonctif, il s'agit pour les éphètes de prononcer entre les deux propositions contradictoires (sens précis de διαγιγνώσκειν) affirmées dans les διωμοσίαι de l'accusé et de l'accusateur : l'une, que le meurtre a eu lieu involontairement; l'autre, qu'il comporte l'intention homicide.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Il ne saurait être question de donner « la bibliographie » d'un sujet qui n'en comporte pas à proprement parler. Ceci est une liste tout empirique et même arbitraire : nous avons voulu qu'on y trouvât l'indication des ouvrages qui, plusieurs fois cités, ont en même temps un caractère assez général et un rapport assez défini avec notre essai. Nous n'y comprenons d'ailleurs ni les « Histoires » ou Dictionnaires d'antiquités, ni les éditions ou commentaires de textes, ni les Lexiques ou *Indices* d'auteurs ; de ceux-ci on trouvera le catalogue plus ou moins complet dans : Schöne (H.), *Repertorium griechischer Wörterverzeichnisse und Speziallexika*, Leipzig, 1907, dans la collection Teubner (cf. *Revue Critique*, 1908, I, p. 283).

Beauchet (L.). *Histoire du droit privé de la république athénienne*, 4 vol. Paris, 1897.

Boisacq (E.). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris et Heidelberg, 1907 et s.

Bréal (M.). *Pour mieux connaître Homère*. Paris, s. d.

Buchholz (E.). *Die homerischen Realien*, 3 vol. Leipzig, 1871-1885 (t. III : *die religiöse und sittliche Weltanschauung*).

Curtius (G.). *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5e éd. Leipzig, 1879.

Dareste (R.). *La science du droit en Grèce. Platon, Aristote, Théophraste*. Paris, 1893.

— *Nouvelles études d'histoire du droit*. Paris, 1902.

Dieterich (A.). *Nekyia*, 2e éd. Berlin et Leipzig, 1913.

— *Mutter-Erde. Ein Versuch über Volksreligion (Archiv für Religionsswissenschaft*, 1904). 2e éd., Berlin et Leipzig, 1913.

Gilbert (G.). *Handbuch der griechischen Staatsaltertümer*. Leipzig, I, 2e éd., 1893 ; II, 1885.

— *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte des griechischen Gerichtsverfahrens und des griechischen Rechtes* (*Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. XXIII [1896]).

GIRARD (P. F.). *Manuel élémentaire de droit romain*, 4e éd. Paris, 1907.

GLOTZ (G.). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, 1904.

— *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*. Paris, 1906.

HARRISON (J. E.). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2e éd. Cambridge, 1908.

— *Themis. A Study of the social Origins of Greek Religion*. Cambridge, 1912.

HIRZEL (R.). *Themis, Dike und Verwandtes. Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig, 1907.

HITZIG (H. F.) *Iniuria, Beiträge zur Geschichte der Iniuria im griechischen und römischen Recht*. Leipzig, 1899.

HUVELIN (P.). *Les tablettes magiques et le droit romain* (Annales internationales d'histoire, Congrès de Lyon, 1900, 2e section). Mâcon.

— *La notion de l'« Iniuria » dans le très ancien droit romain* (Biblioth. de l'Univ. de Lyon, Mélanges Appleton). 1903.

— *Magie et droit individuel* (*Année Sociologique*, t. X). Paris, 1907.

LEIST (B. W.). *Gräco-italische Rechtsgeschichte*. Iena, 1884.

LIPSIUS (J. H.). *Das Attische Recht und Rechtsverfahren*. Leipzig, I, 1905 ; II, 1, 1908.

MEIER et SCHÖMANN (G. F.). *Der Attische Prozess*, 2e éd., par LIPSIUS. Berlin, 1883-1887 (Meier-Schömann-Lipsius).

MEILLET (A.). *Introduction à l'étude des langues indo-européennes*, 3e éd. Paris, 1912.

— *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. Paris, 1913.

MOMMSEN (Th.). *Droit pénal romain*, trad. franç., 3 vol. (dans la collection Mommsen-Marquardt). Paris, 1907 et s.

MUELLER (K. O.). *Æschylos Eumeniden, griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen*. Göttingen, 1833.

NÆGELSBACH (C. F. von). *Homerische Theologie*, 3e éd. par G. AUTENRIETH. Nürnberg, 1884.

PHILIPPI (A.) *Der Areopag und die Epheten*. Berlin, 1874.

PRELLWITZ (W.). *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, 2e éd. Göttingen, 1905.

RIVAUD (A.). *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*. Paris, 1906.

ROHDE (E.). *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 4e éd., 2 vol. Tübingen, 1907.

— *Kleine Schriften*, 2 vol Tübingen, 1901.

SCHMIDT (L.). *Die Ethik der alten Griechen*, 2 vol. Berlin, 1882.

SCHRADER (O.). *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*. Strassburg, 1901.

SZANTO (E.). *Ausgewählte Abhandlungen*. Tübingen, 1906.
THONISSEN (J.-J.). *Le droit pénal de la république athénienne*. Paris et Bruxelles, 1875.
TÖPFFER (J.) *Attische Genealogie*. Berlin, 1889.
USENER (H.). *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, 1896.
— *Italische Volksjustiz* (extr. du *Rheinisches Museum*, N. F., LVI). Bonn, 1900.
USTERI (P.). *Æchtung und Verbannung im griechischen Recht*. Berlin, 1903.
WALDE (A.). *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1910.
WEIL (H.). *Études sur l'antiquité grecque*. Paris, 1900.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (U. von). *Aristoteles und Athen*, 2 vol. Berlin, 1893.
Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung gestellt von Th. Mommsen, beantwortet von H. BRUNNER, etc. Leipzig, 1905.

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

B. C. H. = *Bulletin de Correspondance hellénique*.
C. I. A. = *Corpus inscriptionum atticarum* (réédité : *Inscriptiones graecae*, I-III).
C. I. G. = *Corpus inscriptionum graecarum*.
Dittenberger[2] = DITTENBERGER. *Sylloge inscriptionum graecarum*, 2e éd.
F. H. G = *Fragmenta historicum graecorum*, éd. Didot.
I. J. G. = DARESTE, HAUSSOULLIER, REINACH. *Recueil des inscriptions juridiques grecques*.
Michel = MICHEL. *Recueil d'inscriptions grecques*.
R. E. G. = *Revue des Études grecques*.
Wünsch = WUENSCH. *Defixionum tabellae atticae*. (C. I. A., appendix).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE I

I. Objet, divisions et conditions de l'essai I

II. L'étude des mots désignant des idées morales, dans une langue donnée, peut éclairer des phénomènes généraux III

III. Conceptions à dépasser : *a*) la philologie purement philologique, — abstraite et arbitraire ; *b*) la philologie comme doublure de l' « histoire » : tendance au dualisme chez l'historien ; impossibilité de dissocier l'étude des institutions et l'étude des idées. Le langage comme dépôt de la pensée morale V

IV. Postulats de l'étude sémantique : 1° continuité entre les valeurs simultanées ou successives d'un même terme ; 2° rôle essentiel et spécificité du sentiment dans les notions morales et dans les termes moraux ; 3° que le passé peut se prolonger inconsciemment dans les mots : stratification des idées morales XI

V. Avantages de l'expérience grecque : 1° confusion partielle entre le juridique et le moral, d'où élargissement du champ de l'expérience ; 2° l'intelligence morale offre en Grèce la transition entre une pensée primitive et une pensée rationnelle ; 3° possibilité d'établir une relation entre les modes de l'intelligence morale et la structure de la société XIV

VI. Nos dettes XVII

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

L'HISTOIRE D'UN MOT : ὕΒΡΙΣ.

Objet et esprit de l'étude 1

I. *Le mot ὕβρις chez Homère.* — L' ὕβρις n'a pas lieu à l'intérieur d'un groupe organisé. — Notion de l'ordre : εὐνομία, δίκη, θέμις. — On voit poindre dans ὕβρις une notion sociale, religieuse et psychologique 3

II. *Chez Hésiode.* — Modes nouveaux : l' ὕβρις à l'intérieur de la famille ; la forfaiture du roi-juge. — Sentiment intense de l' « anomie », conception religieuse plus accusée. — Progrès organique de la notion, en rapport avec le changement de la société 13

III. *Chez Solon et Théognis.* — La notion, très indéfinie, s'alimente d'un sentiment nouveau : l'avènement de la richesse, trouble défiance dans la conscience collective. — Apparition de la cité ; — Progrès de l'analyse psychologique 19

IV. *Chez Pindare.* — Sentiment optimiste. Pensée de l'ordre. 25
V. *Chez les tragiques.* — Multiplicité des actes auxquels le terme s'applique. — La cité comme organisant et sanctionnant les croyances morales. L'idée du « mal » tend à devenir celle de l' « injustice »..... 27
Résultats. — Résidu religieux de la notion. — Progrès de la notion : sentiment continu de la société..... 31

PREMIÈRE PARTIE

LES NOTIONS DE DÉLIT ET DE PEINE

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DU DÉLIT.

Étude du mot ἀδικεῖν.

I. *Désignations primitives du délit.* — La notion de souillure comme fondamentale (ἅγος). — Les mots ἀλιταίνω, ἀμπλακίσκω, ἀτάσθαλος..... 35
II. *Aspect relativement moderne du mot* ἀδικεῖν. — Caractère individualiste et positif..... 40

a). L'idée de l' « injustice » au point de vue actif.

III. *Aspect religieux*, mais conditions favorables à la généralité abstraite.. 43
IV. *Traces d'une mentalité primitive.* — 1° L'idée de l' ἀδικία associée à une représentation religieuse de l'ordre du monde. 2° Idée d'une efficace sinistre de l' ἀδικία. 3° Idée d'une puissance indéfinie, gouvernée par une loi de participation..... 46
V. *La notion positive du délit.* — Emplois spéciaux dans la cité commençante..... 52
VI. *La pensée dans le cadre de la cité.* — Rapport avec la notion d' « impiété »; l' « injustice » comme « impiété » commise à l'intérieur et au détriment de la cité. — Le sentiment collectif en accuse le sens à des moments privilégiés..... 54
VII. *La pensée dans le cadre de la cité* (*suite*). — La notion devient *abstraite* du fait qu'elle se situe dans une société complexe et organisée. — Réaction sur la pensée religieuse. — Distinction entre droit, religion et morale. — Apparition du relativisme..... 61

b). L'idée de l' « injustice » au point de vue passif.

VIII. *La notion positive de l'* ἀδίκημα *privé.* — Elle a pour noyau l'idée de la solidarité sociale à l'intérieur de la cité. Cas typique de l'homicide..... 66
IX. *Les origines de la notion.* — Premier moment : idée d'une relation d'équilibre entre les clans. — Deuxième moment : l'idée du délit contre l'individu commence d'apparaître dans une période de désintégration. 73
X. *Le développement de la notion.* — Cas typique de l'homicide : la cité comme intégrant les γένη. — Le concept d' ἀδίκημα : croyances sanctionnées et généralisées, — croyances rationnelles ; la sympathie spontanée à l'intérieur de la cité..... 77

c) Conditions d'existence d'une pensée positive.

XI. Le concept de délit suppose le *jugement*. Le jugement devenu possible par la synthèse des familles. — La justice interfamiliale comme modèle; de la lutte à l'appréciation. — Témoins historiques du processus : la fonction de l'individu dans les actions « estimables » ; le rôle du vengeur transposé dans celui de l'accusateur..... 85

CHAPITRE II

LA NOTION DE PÉNALITÉ

La peine comme réaction passionnelle.

I. *L'idée de coercition collective.* — Traces de la coercition exercée par un chef. — La cité substituée au chef : les mots ζημιοῦν et κολάζειν..... 98
II. *Le sentiment de vengeance collective.* — La ζημία comme pénalité violente ; — τιμωρία et δίκη : transposition de la vengeance privée ; — l'*atimie* de l'époque classique, son caractère passionnel..... 105
III. *Représentations primitivement associées à la réaction collective.* — L'*atimie* ancienne, son caractère religieux. La société comme puissance religieuse. — Prolongement de la pensée du clan dans la pensée de la cité..... 112
IV. *Rapport entre les sentiments de la famille et les sentiments de la cité.* — Le mot κολάζειν. Le châtiment familial. La peine comme amendement. — Conclusion : l'aspect passionnel de la peine répond à un aspect de la société..... 118

CHAPITRE III

LA NOTION DE PÉNALITÉ (suite).

La notion rationnelle de la pénalité.

I. *Le problème.* — Conception finaliste de la peine : superficielle. — Les conditions d'une pensée abstraite. — Celle-ci représentée par les mots τιμωρία et δίκη ; l'emploi du substantif. — L'idée de la règle dans la notion de peine : la peine est limitée, elle suppose le jugement, elle implique la mesure..... 125

a). Idée d'une fonction sociale de la peine.

II. Que τιμωρία et δίκη se rapportent d'abord à la vengeance privée..... 136
III. *Conception primitive de la vengeance.* — Le mot τιμωρία. La vengeance, chose collective : la τιμή du clan. Substance religieuse de la τιμωρία.. 139
IV. *Passage de la vengeance à la pénalité.* — Le mot δίκη. Apparition en lui de l'idée de vengeance. Notion nouvelle, celle du jugement. — La τιμωρία du mort comme prototype de la peine. Adaptation des anciennes valeurs : l' « assistance » de la cité, la fonction religieuse de la peine. — Notion moderne et conceptuelle..... 150

b). Idée d'un système de la pénalité.

V. *Problème posé par le mot* ζημία. — L'idée de mesure dans la peine.

Rapports avec l'économie. — L'amende désignée par le mot ζημία qui a signifié aussi dommage et indemnité..... 158
VI. *De la réparation privée à l'amende.* — L'amende surajoutée à la composition. — L'idée de la première finit par absorber la seconde, dans le mot ζημία..... 164
VII. *De la vengeance à la paix.* — L'idée primitive de vengeance dans le mot ζημία ; représentations religieuses. — Valeur idéaliste de la composition ; — les destinées de la ζημία : origines religieuses de l'amende. 168
VIII. *Conclusion.* — La conception rationnelle de la pénalité est le produit d'une synthèse sociale et psychologique. Conséquences : l'individualisme dans le droit pénal..... 174

DEUXIÈME PARTIE

L'ATTEINTE A LA PERSONNE

Particularité de l'expérience. Son intérêt général : problème du respect de la personne..... 179

CHAPITRE PREMIER

LE DÉLIT PUBLIC D'INJURE

L' ὕβρις délit public. — Impossibilité de la définir : 1° par un élément matériel ; 2° par un élément spirituel, l'*animus injuriandi*. Pas de distinction théorique avec le simple délit privé..... 183
Où la notion d' ὕβρις apparaît pure et intense : outrages à l'individu perpétrés dans une assemblée de caractère religieux. Le respect de la personne apparaît à l'époque classique par la vertu de l'association solennelle : la *majestas* de la société offensée dans l'individu..... 189

CHAPITRE II

VALEURS PRIMITIVES DES TERMES DÉSIGNANT L'OUTRAGE.

Deux catégories de termes désignant les délits privés : différences dans la représentation, — différences dans les origines. Les termes désignant l'outrage n'ont pas en soi une signification matérielle, — mais impliquent une idée *active* — qu'il est possible d'entendre en se reportant aux origines du « droit individuel » et aux représentations magiques qui y ont présidé. Valeurs religioso-magiques de toute cette série..... 199
1. Ὕβρις. — L' ὕβρις comme attentat au religieux. — L' ὕβρις comme puissance sinistre ; — écho de cette pensée dans le mythe et dans le rite. Ὕβρις notion générale..... 206
2. Αἰκία. — La notion fondamentale n'en est ni purement matérielle, ni purement morale. — Emplois anciens : 1° l' αἰκία comme outrage au cadavre de l'ennemi ; sa signification, son rapport avec la moralité de clan ; 2° l' αἰκία du deuil. — L' αἰκία comme douée d'une efficace idéale. Son aspect sinistre. Ses applications individuelles..... 211
3. Βλάβη. — Que le mot se rattache au même groupe. La βλάβη comme émanant d'un δαίμων hostile. — Dérivation de la pensée : utilisation individuelle..... 222
4. Λώβη. — La λώβη chez Homère. Idée de honte. Rapport avec l'idée de souillure ; le vengeur atteint d'une λώβη jusqu'à la vengeance : cas de

l'Achille homérique. — Changement d'orientation : la λώβη sous un aspect magique..... 226
5. Κακηγορία. — Les différentes espèces du délit à l'époque classique. — Pensée religieuse primitive. — Dérivation du sacrilège à l'attentat magique ; les mots « interdits ».... 233
6. Λυμαίνεσθαι. — Généralité de la pensée : l'αἰσχύνη et la κακότης. — Le mot λυμαίνεσθαι. Valeur religieuse générale : antiquité de l'idée de souillure. — Dérivation : le λυμαίνεσθαι interdit dans la loi de Dracon. — Correspondances avec les mots précédents. Idée d'une force religieuse : on la retrouve dans la réaction diffuse du droit pénal primitif ; elle est transposée dans la pensée des outrages individuels..... 240

CHAPITRE III

LES COMMENCEMENTS DE L'INDIVIDUALISME.

I. *La représentation magique de l'outrage replacée dans son cadre et à son moment.* — Deux idées essentielles : *a*) celle d'une force religieuse : du point de vue de la victime, elle suppose dérivation et utilisation de la notion primitive du criminel, siège de puissances redoutables et sinistres; *b*) celle du rite : du point de vue de l'auteur, elle représente en principe le prolongement de la vengeance du clan et l'utilisation individuelle des procédures collectives du droit pénal. — Ce moment de pensée implique un moment social de transition et de dissolution..... 253
II. *Condition du passage à une pensée positive : le facteur économique.* — La vie économique comme lieu de l'évolution. — Étude du mot συλᾶν. Qu'il contient d'abord l'idée d'une vertu efficace du même ordre que les termes désignant l'outrage. — Les σῦλαι collectives (de clan). — Les σῦλαι comme sanctionnant les premiers rapports de droit individuel; leur caractère probable : aspect magique. — Passage à la pensée positive..... 261
III. *Cause de l'évolution : l'idéalisme nouveau.* — Transformation corrélative des sentiments et de la forme de pensée. L'empire de la cité se manifeste : 1° dans la laïcisation et la banalisation de l'idée d'outrage ; 2° dans l'apparition du sentiment abstrait du respect de la personne.. 274

CHAPITRE IV

L'HONNEUR INDIVIDUEL.

Étude du mot τιμή.

I. *La* τιμή *comme émanant des Dieux.* — La notion essentielle est celle de *mana*, rapportée à des divinités personnelles ou à des forces religieuses impersonnelles — momentanées ou particulières..... 279
II. *Rapport avec l'« honneur » rendu aux Dieux par les hommes.* — C'est celui d'un *do ut des* particulier : le Dieu et l'homme se sont réciproquement nécessaires..... 282
III. *La* τιμή *dans le monde des hommes.* — Son cercle privilégié est celui de la parenté, son domaine primitif celui du clan. — La τιμή comme « puissance », la famille comme source de cette puissance. — La notion religieuse de la τιμή est le reflet de cette pensée..... 285
IV. *Comment la notion évolue.* — Progrès dans le sens : 1° de la généralisation

sation : le domaine de la τιμή s'étend à la cité ; 2° de l'abstraction : la τιμή tend à avoir pour objet l'individu en soi..... 292
V. *Pourquoi la notion évolue.* — La τιμή comme apanage religieux des grandes familles. La cité, qui représente une synthèse, s'incorpore cette vertu. Le passage du γένος à la cité entraîne ainsi une diffusion de la τιμή..... 295
VI. *Conservation des valeurs familiales.* — Destinées de la famille. — Protection de ses membres dans la cité : d'un emploi spécial du mot ὕβρις.. 298

TROISIÈME PARTIE

LA REPRÉSENTATION DU DÉLINQUANT

CHAPITRE PREMIER

COMMENT LA NOTION DE RESPONSABILITÉ SE TRANSFORME.

Étude du mot ἁμαρτάνειν.

I. *Vue d'ensemble sur son évolution.* — L'ἁμαρτία erreur et folie ; — le délit (volontaire) ; — la faute (involontaire) ; — la faute morale. — Cette évolution, toute logique en apparence, ne peut s'expliquer que par certaines crises de la conscience collective..... 305
II. *La notion primitive du « délit objectif ».* — Criminalité religieuse ; réaction mécanique des forces divines. — L'égarement de l'esprit : incohérence nécessaire de cette idée. Le crime ni involontaire, ni intentionnel. — Notion religieuse des forces spirituelles ; le coupable ne disparaît pas mais il est fondu avec elles. — La notion d'ἄτη. Qu'une valeur subjective y apparaît parfois..... 310
III. *A quelles conditions sociales répond cette pensée.* — Qu'elle reflète un état d'extrême intégration, dont le souvenir se retrouve dans l'idée des familles atteintes d'une souillure..... 327
IV. *Crise dans la société, — changement dans la notion du coupable.* — Emploi du mot ἁμαρτάνειν chez Théognis. — Association rompue entre les deux sens de εὖ πράττειν. — Représentations nouvelles : 1° responsabilité des Dieux chez les tragiques ; 2° la Τύχη, cadre de la pensée morale. 330
V. *Notions nouvelles exprimées par le mot.* — 1° Idée d'excusable. Comment elle se constitue : survivance et régression de la pensée mythique (ἄτη, συμφορά). — 2° Idée du délit (intentionnel). Rôle de transition du mot : son emploi au ve siècle. — 3° Idée de la faute morale : elle apparaît d'abord dans le domaine de la famille..... 339
VI. *Conclusion.* — Rôle de l'imagination intellectuelle. — La pensée va du délit au délinquant..... 347

CHAPITRE II

LA DISTINCTION DU « VOLONTAIRE » ET DE L' « INVOLONTAIRE ».

Le problème. Recherches de sentiments collectifs.
I. *Logique et illogisme dans les termes.* — Distinction et hiérarchie des notions. — Remarques : 1° Insuffisance d'analyse : intention et prémé-

ditation confondues ; — la notion d'involontaire ; — la notion de βούλευσις. 2° Manque de rigueur logique. 3° Restriction essentielle au domaine des crimes de sang 350

II. *Comment la distinction se prépare avant la cité.* — Excuse de l'homicide involontaire dans les jeux publics ; antiquité des représentations qu'elle suppose. — Les restrictions anciennes à la vengeance du sang. Origines du sentiment de l'excuse. — Conditions originelles de la distinction : différentes espèces du sentiment collectif ; rôle subordonné de l'intelligence, de la réflexion sur la causalité 361

III. *La distinction sous l'empire de la cité.* — La croyance de la famille perd son primat. — La distinction dans la loi de Dracon : 1° élargissement des idées et des sentiments : le *système* des tribunaux pour homicide ; 2° la distinction dans le cadre de la cité : contrainte sociale et catégories intellectuelles. — Adaptations d'un sentiment religieux. Idée abstraite de l'individu. — Continuité entre la pensée du γένος et celle de la cité 371

IV. *La distinction en général : rapports entre le droit et la religion.* — La religion exprime dans ses symboles propres la pensée nouvelle : l'idée d' « ignorance ». Conditions sociales 384

CHAPITRE III

L'ὕβρις SUBJECTIVE

I. *La psychologie du délinquant.* — Importance et fonction de l'idée du criminel. — Cette idée traduite par le mot κακοῦργος (« malfaiteur »), — mais traduite aussi par le mot ὕβρις qui, en opposition, exprime la notion du délinquant socialisé. — Psychologie intellectualiste : sa raison d'être. — Le problème : rapports entre les valeurs subjectives de ὕβρις 389

II. *La conception religieuse de l'ὕβρις.* — La représentation tragique. Son moment, au point de vue de la pensée — l' « état métaphysique » — et au point de vue social — l'âge de la cité. — L'ὕβρις comme danger séducteur : caractère substantialiste et, volontiers, collectif 397

III. *L'ὕβρις vue à travers les réactions collectives.* — L'ostracisme. Insuffisance des interprétations « psychologiques ». — Qu'il traduit une société très intégrée : signification de la majorité. — Signification du bannissement : rapports avec l'idée de souillure. — Signification analogue de la procédure. Confirmation : du cas de quelques ostracisés. — La même pensée traduite dans le mécanisme de l'institution. — L'ὕβρις des sectes : crainte d'un danger magique. — L'ὕβρις collective ; importance dans l'histoire de la responsabilité 402

IV. *La notion abstraite de l'ὕβρις : essai de déduction.* — Continuité avec le passé : sentiment de crainte et idée de libération dans le droit pénal. — Comment s'explique la notion positive : rapport avec l'idée abstraite de pénalité ; l'ὕβρις individuelle. Cristallisation accidentelle : l'ὕβρις anti-démocratique ; signification profonde 416

V. *Rapports entre l'ὕβρις subjective et l'ὕβρις objective.* — En même temps et par le fait que l'individu tend à devenir l'objet essentiel du délit, le principe du délit s'individualise. — Rôle des représentations religieuses persistantes 423

CONCLUSIONS

I. *Interprétation sémantique.* — Types d'explication à éliminer : logique, « historique », politique, économique. — Fonction du mot : rôle du sentiment ; le mot exprime la société même. — Mais il ne traduit pas une réalité extérieure : progrès vivant de la pensée..... 425
II. *Le progrès logique.* — Le « problème de la raison » dans le domaine moral. — Rôle de l'établissement d'une justice organisée. — La « raison », produit de la complexité sociale, — et émanant d'un vouloir collectif..... 432
III. *La notion de l'individu.* — Rapport avec les modifications de la structure sociale. — Le sentiment de l'individu et la présence de la société. — Le sentiment de l'individu et le sentiment de la société..... 436

APPENDICES

Appendice I. Sur les conceptions philosophiques du délit et de la pénalité.. 441
Appendice II. Accusations « publiques » et actions » privées »..... 444
Appendice III. La désignation du jugement : δικάζειν et κρίνειν..... 448
Appendice IV. L'idée de *coercitio* dans les plus anciennes désignations de la pénalité..... 451
Appendice V. Ἴσος et ὁμοῖος..... 457
Appendice VI. Δίκην διδόναι..... 459
Appendice VII. *I. G.*, I, n° 61, l. 11-12..... 463

Bibliographie..... 465

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON.

Strand, Mal. Calif.

BINDING LIST FEB 1 1955

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET